APOLOGETICA ORTODOXĂ

Vol. I

Colecția Cursuri, Manuale și Compendii de Teologie Ortodoxă

Coordonatori:

PS Varlam Ploieșteanul, Episcop vicar patriarhal
Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, Consilier patriarhal onorific
Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu, consilier patriarhal

APOLOGETICA ORTODOXĂ

Vol. I

Coordonator: Adrian Lemeni
Pr. Răzvan Ionescu, Diac. Sorin Mihalache, Cristinel Ioja

Carte publicată cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte

DANIEL

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

BASILICA
București – 2013

Coordonator: Adrian Lemeni

Autori:
Adrian Lemeni (I.3, I.4, II.2, III.1, III.2, III.3, III.4, III.5, III.6)
Pr. Răzvan Ionescu (I.1, I.2, II.1, II.3, II.6)
Diac. Sorin Mihalache (I.1, II.1, II.3, II.4, II.5, II.6, III.6)
Cristinel Ioja (I.5, II.4, II.6).

Redactare: Cristian Antonescu

Corectură: Irina Scurtu

Tehnoredactare: Constantina Cristea

Copertă: Violeta Negrea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Apologetica ortodoxă / Adrian Lemeni (coord.), pr. Răzvan Ionescu, diac. Sorin Mihalache, Cristinel Ioja ; cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - Bucureşti : Basilica, 2013-
2 vol.
ISBN 978-606-8495-25-5
Vol. 1. - 2013. - Bibliogr. - ISBN 978-606-8495-26-2

I. Lemeni, Adrian (coord.)
II. Ionescu, Răzvan
III. Mihalache, Sorin
IV. Ioja, Cristinel
V. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

281.9

ISBN 978-606-8495-26-2

www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

Cuvânt înainte

Dat fiind contextul particular al Apologeticii în cadrul învățământului teologic universitar din anii comunismului, elaborarea unui manual care să răspundă nevoilor actuale constituie deopotrivă o provocare academică, un demers reparatoriu la nivel teologic și cultural absolut necesar în spațiul românesc, dar și o întreprindere presărată cu numeroase dificultăți. Este cunoscut faptul că regimul comunist a eliminat Apologetica din planurile de învățământ ale facultăților de teologie, întrucât disciplina era considerată periculoasă pentru ideologia comunistă. Regimul urmărea să-și legitimeze ideologia printr-o amplă propagandă militant-atee care a apelat la numeroase rezultate ale științei. În cadrul acestui demers, experiența religioasă a fost considerată obscurantistă, o realitate aparținând unei lumi retrograde și amăgite de religie, cea din urmă fiind considerată un adevărat opium al popoarelor.

În primul rând, în lucrarea de față sunt abordate aspecte care conturează o expresie structurată și concentrată a Adevărului de credință, având ca repere mărturisirile Sfinților Apostoli, ale mucenicilor și apărătorilor dreptei credințe din primele veacuri ale Bisericii. În același timp, manualul urmărește o perspectivă istorică, menționând principalele etape din parcursul gândirii filosofice și științifice din spațiul european. În această privință, considerăm că aducerea în discuție a unor repere istorice este folositoare pentru înțelegerea premiselor care au contribuit la debutul modernității, cu specificitățile ei importante ce privesc raportarea științelor și filosofiei la adevărul de credință. În al treilea rând, manualul oferă o exemplificare sintetică și bogată privind preocuparea deopotrivă critică și valorificatoare, pe care Sfinții Părinți din Răsăritul Creștin au avut-o pentru datele culturii și științelor din vremea lor, urmărind edificarea spirituală a omului și a vieții comunitare.

Considerăm că, prin toate acestea, prezentul manual de *Apologetică ortodoxă* reface o legătură firească, întreruptă de regimul comunist, între viața și mărturisirea de credință păstrată în Tradiție pe de o parte, și reflecția teologiei ortodoxe contemporane de partea cealaltă. Se întâlnesc, în felul acesta, vigoarea și inspirația tratatelor apologetice ale sfinților autori teologi și apologeți din primele veacuri, cu reflecția recentă a teologilor ortodocși, cu toate considerațiile acestora din urmă privind cultura, filosofia și științele lumii în intenția de a lumina spiritual toate realizările omenești, în efortul de a le pune în drumul devenirii spirituale.

Perspectiva generoasă a teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae constituie un temei pentru o dezvoltare echilibrată și nuanțată a Apologeticii. Gândirea marelui teolog român, în același duh cu Sfinții Părinți ai Bisericii se concretizează într-o teologie deopotrivă mărturisitoare și cuprinzătoare. Pe această linie poate fi evitată atitudinea unilaterală de a structura o apologetică în spirit polemic și reducționist, tot așa cum poate fi depășit și riscul unui duh al relativismului și sincretismului, prezent adesea în multe abordări existente astăzi, care încearcă forme de cuprindere a științei și a spiritului omenesc. Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae propune dezvoltarea unei Apologetici mărturisitoare, asumând deopotrivă și exigențele logicii dialogului materializate în întâlnirea dintre diferite tradiții religioase, culturale și științifice.

Lucrarea de față utilizează multe dintre aceste contribuții decisive ale teologiei ortodoxe, făcând adesea trimitere la lucrările multor sfinți autori și la comentariile Părintelui Dumitru Stăniloae, în aspecte importante ce vizează situarea teologiei ortodoxe în raport cu reflecția filosofică și cu realizările culturii. Plecând de la acestea, manualul de *Apologetică ortodoxă* subliniază în ultimă instanță, legătura dintre cunoașterea și viața persoanei, și Adevăr, dintre înțelegerea lumii, experierea Adevarului și viața Bisericii, în interiorul comunității de credință, propunând în același timp, o valorizare a culturii și a științelor, a expresiilor artistice și reflecțiilor filosofice în lumina sensurilor spirituale ale credinței, în spirit eclesial.

Structurat în două volume, prezentul manual de *Apologetică ortodoxă* constituie un îndemn la descoperirea potențialului înțelesurilor deopotrivă duhovnicești și cuprinzătoare ale acestei discipline. Parcurgerea elementelor de ordin istoric se va face în sensul identificării a ceea ce poate contribui astăzi la conturarea unei atitudini

apologetice mărturisitoare și deschise către un dialog onest, în continuitate strânsă cu Tradiția Bisericii.

Primul volum cuprinde trei părți. Prima dintre ele oferă repere de ordin introductiv referitoare la studiul Apologeticii, insistându-se pe dimensiunea mărturisitoare și eclesială a Adevărului întrupat. În a doua parte sunt abordate aspecte ale apologiei creștine de-a lungul timpului: mărturia de viață a Mântuitorului Iisus Hristos ca model al apologiei creștine, apologiile Apostolilor, Martirilor și Apologeților și, deopotrivă, repere apologetice semnificative dezvoltate de Sfinții Părinți. Partea ultimă inventariază momente semnificative care au distorsionat apologetica eclesială în contextul secularizării și al utopiilor generate de rațiunea autonomă (scolastică, renaștere, modernitate).

Volumul al II-lea este dedicat în întregime unor tematici de actualitate, care invocă relația dintre teologie, filosofie și știință. Asumând duhul apologeticii biblice și patristice (cu repere evidențiate în volumul I), în volumul al II-lea vom încerca structurarea unei abordări eclesiale cu privire la aceste tematici, vizând rezultate din domenii de referință ale cercetării științifice și a reflecției filosofice din contemporaneitate. Vom propune repere pentru o Apologetică ortodoxă contemporană, urmărind să valorificăm dimensiunea mărturisitoare a Apologeticii ortodoxe în interacțiunea cu diferite concepții și rezultate recente din domeniile științei și filosofiei.

Concret, vor fi evidențiate descoperirile relevante, implicațiile epistemologice și posibilele evaluări teologice ale unor teme din domeniul fizicii cuantice, al matematicilor actuale, al neuroștiințelor, al situațiilor limită din abordările științifice și relevanța lor pentru dialogul cu teologia ortodoxă. Vor fi analizate aspecte ale cosmologiei științifice actuale, ca posibilă interfață în dialogul dintre teologie și știință. Vor fi prezentate aspecte referitoare la evoluționism și implicațiile sale ideologice. De asemenea, va fi precizată perspectiva Apologeticii ortodoxe corelativă provocărilor sociale și culturale din lumea contemporană (consumerismul ca ideologie dizolvantă a reperelor Tradiției religioase, coordonate ale postmodernismului în cheia evaluării ortodoxe, revoluția și implicațiile tehnologiei informatizate, cultura virtuală în cadrul sistemului tehnologizat actual).

În redactarea prezentului manual de Apologetică am cooperat cu autori cu care am avut bucuria ca în ultimii ani să ne regăsim în aceeași

perspectivă de asumare, de înțelegere și de mărturisire a conștiinței apologetice, într-un efort comun de a valorifica Tradiția patristică și eclesială în contextul actual marcat de întâlnirea dintre gândirea teologică, cercetarea științifică și reflecția filosofică. Este vorba de Pr. Răzvan Ionescu (coordonatorul direcției Teologie ortodoxă și știință din cadrul Centrului Ortodox de Studii și Cercetare „Dumitru Stăniloae", Paris), Diac. Sorin Mihalache (asistent universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), Cristinel Ioja (conferențiar universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea", Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad).

În calitate de coordonator al manualului de Apologetică și în numele colegilor autori, mulțumim cu recunoștință Preafericitului Părinte Patriarh Daniel pentru binecuvântarea acordată pentru realizarea acestei lucrări. Totodată țin să mulțumesc Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, consilier patriarhal pentru referatul de sinteză, Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul, Universitatea din București pentru referatul corelativ conținutului lucrării, domnului Prof. Dr. Constantin Cucoș, profesor universitar la Facultatea de Psihologie și Științe ale Educației, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași pentru referatul focalizat pe aspectele pedagogice și didactice ale lucrării, doamnei Irina Scurtu, corector specialist acreditat pentru munca de corectare a textului, Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu și Pr. Dr. Mihai Hau, consilieri patriarhali pentru cooperarea excelentă și consecventă în procesul de editare și publicare a volumului.

Sperăm ca această lucrare să fie de folos pentru studenții facultăților de teologie și pentru toți cei interesați în studiul Apologeticii, contribuind la conturarea unei perspective deopotrivă eclesială și academică în cercetarea aspectelor corelative acestui domeniu al teologiei. Structurând lucrarea prin experiența de viață a Tradiției eclesiale, avem convingerea că o astfel de Apologetică îl va întări pe omul din lumea de astăzi să dea o mărturie vie despre puterea edificatoare a Adevărului și a comuniunii dintre persoane într-o societate din ce în ce mai relativistă și mai impersonală.

Conf. Dr. Adrian Lemeni,
coordonatorul lucrării *Apologetica ortodoxă*, vol. I
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul",
Universitatea din București

CUPRINS

INTRODUCERE
ÎN STUDIUL APOLOGETICII ORTODOXE

„*Le-a vorbit Iisus, zicând: Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții [...]. Și veți cunoaște Adevărul, iar Adevărul vă va face liberi*” (*Ioan* 8, 12, 32).

Ne-am angajat în redactarea manualului de față cu intenția de a articula un suport pentru disciplina Teologie Fundamentală *(*Apologetică). Așezăm această strădanie întru Adevărul și Duhul Tradiției sfințitoare a Bisericii, în perspectiva eclesială și duhovnicească, în fidelitate creatoare față de duhul Tradiției ortodoxe, pentru mărturisirea Adevărului și a Luminii Vieții într-o lume din ce în ce mai provocată în mișcarea ei, deopotrivă de o serie importantă de descoperiri și rezultate științifice, dar și de diferite curente filosofice și culturale, precum și de numeroase ideologii. Motivația acestei lucrări este dată, în același timp, de intenția de a structura o Apologetică prin care să se răspundă unor nevoi și provocări de stringentă actualitate.

În contextul societății actuale, realizarea unui manual de *Apologetică ortodoxă* este deopotrivă necesară și edificatoare. După o perioadă de patru decenii umbrite de dictatura ideologică a marxismului, structurată prin ateism și materialism dialectic, în care libertatea de afirmare și de asumare a Adevărului de credință în cadrul disciplinei *Apologetică* a fost interzisă în învățământul teologic universitar, realizarea unui manual de *Apologetică* reprezintă o reparație necesară, destinată să aducă în atenția studenților și cititorilor o abordare apologetică autentică, actuală și cuprinzătoare.

În cuprinsul înțelesurilor deformate de ideologia comunistă, disciplina teologică cea mai adecvată cu privire la dialogul cu filosofia, știința și arta,

anume *Apologetica*, îndeobşte chemată să mărturisească Adevărul în contextul diferitelor forme de cunoaștere, era inacceptabilă pentru exponenții puterii totalitariste. Intenționând să izoleze viața Bisericii de societate, reprezentanții regimului impus samavolnic au eliminat religia din școlile publice, urmărind să formeze noile generații într-un spirit ideologic cu o știință și o filosofie desfăşurate exclusiv în cadrele materialismului dialectic. Într-o asemenea perspectivă, preocuparea pentru relația dintre teologie și știință ori pentru cea care priveşte teologia și viața lumii era de neconceput. Respingerea de către comuniști a unei astfel de abordări, care să ofere șansa unei exprimări oneste a reflecției teologice cu privire la datele filosofiei şi ale cercetării științifice, a condus la eliminarea Apologeticii din școlile teologice. Situația aceasta își arată efectele astăzi, în absența unei tradiții universitare autohtone solide în predarea acestei discipline, pentru generațiile actuale, dar şi în absența unei tradiții a dialogului interdisciplinar teologie-filosofie-știință în spațiul academic, așa cum putem găsi în universități de prestigiu din străinătate.

În acelaşi timp, cu tot efortul considerabil întreprins în perioada interbelică, abordarea manualelor de Teologie Fundamentală din trecutul recent rămâne nesatisfăcătoare. Fără a minimaliza valoarea respectivelor lucrări, realizate de prestigioși teologi români, suntem conștienți de insuficiența schemelor de gândire propuse în epocă, prea puțin adecvate Tradiției apologetice a Sfinților Părinți. Afirmăm aceasta pentru că abordarea acestor manuale urmăreşte necesitatea argumentării raționale a unor adevăruri considerate fundamentale oricărei religii (existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului), precum și a unor adevăruri specifice creştinismului (existența unui Dumnezeu personal, posibilitatea Revelației creștine, Întruparea, etc.), în ideea ca ele să fie mai ușor acceptabile rațional. În felul acesta, rațiunea tinde să fie înțeleasă doar în forma sa discursivă, ca pătrundere analitică și capacitate de a construi raționamente corecte și coerente.

Metoda de studiu a Teologiei Fundamentale era asemănătoare științelor profane, abordând un discurs eminamente rațional. Este adevărat, denumirea de *Apologetică* ține mai mult de metodă, având în vedere apărarea adevărurilor de credință cu ajutorul rațiunii, și formularea unor răspunsuri cu privire la polemicile provenite din afara Tradiției și învățăturii Bisericii. Pe de altă parte, Teologia Fundamentală se referă

mai mult la conținut, deoarece indică adevărurile generale ale religiei. Încât s-ar putea spune că Teologia Fundamentală se numește și Apologetică mai ales în contextul în care adevărurile generale ale religiei sunt transpuse în cadrul creștinismului și mai precis în interiorul ortodoxiei. Totuși, trebuie spus că, în bună măsură, definirea în această formă a Teologiei Fundamentale este o consecință a influenței teologiei raționaliste de tip scolastic.

În contextul unei mentalități dominate tot mai mult de rațiune, aşezată într-un proiect amplu de autonomizare a cunoaşterii în raport cu credința, teologia ajunge în cele din urmă să resimtă un complex în fața filosofiei și a științelor. Situația aceasta, în care teologia s-a situat cel mai adesea defensiv în raport cu mişcarea de expansiune a ştiințelor şi cu emanciparea discursului filosofic, a condus până la urmă la o condiție paradoxală pentru teologie, întrucât ea ajunsese la situația de a-şi justifice propriile adevăruri prin forța rațiunii autonome. Astfel, criteriile şi metodologia ştiințelor moderne au ajuns să substituie criteriile şi maniera cuprinzătoare a teologiei şi vieții duhovniceşti, specifice abordării eclesiale.

***

În perspectivă ortodoxă, Apologetica reprezintă o coordonată permanentă a Bisericii. Ea cuprinde deodată mărturisirea Adevărului dătător de viață al Evangheliei, precum şi combaterea concepțiilor greşite care distorsionează învățătura de credință. Apologetica ortodoxă nu poate fi decât ancorată în Tradiția vie a Sfinților Părinți, care au știut să răspundă inspirat problemelor şi preocupărilor timpului lor, valorificând specificul social şi cultural în care au trăit. Această mărturisire nu înseamnă, în consecință, adaptarea mesajului Bisericii la mentalitatea unei anumite epoci, ci exprimarea mesajului evanghelic întru Duhul Sfânt continuu lucrător în istorie în raport cu nevoile și preocupările specifice fiecărei epoci în parte.

Apologetica exprimă demersul de mărturisire a modului de viață creştin făcut accesibil cu ajutor de Sus celor care nu au cunoscut sau aprofundat experiența eclesială transformatoare în Duh şi Adevăr.

Accesibilitatea nu se reduce doar la exprimarea adecvată a unor informații, ci mai ales la favorizarea deschiderii unei vieți prin har, într-o mişcare produsă în interiorul vieții fiecărei persoane care se orientează către o experiență vie, către un parcurs existențial pe Calea – Hristos, către Adevărul – Hristos, trăind tot mai deplin Viața lui Hristos, în Biserica Lui. Maniera ortodoxă de a face apologetică nu îngăduie nicidecum o atitudine triumfalistă şi autosuficientă. Credinciosul ortodox găsește prin viața Bisericii o motivație permanentă de a se adânci prin trăire în propria Tradiție, pe care o dorește accesibilă tuturor și deci o mărturisește. Astfel, Apologetica ortodoxă constituie în ultimă instanță acea îmbrățișare pe care creștinul o adresează lumii întregi în încercarea sa de a o purta către plinătatea vieții în Hristos, Logosul – Rațiunea întru care toate își vădesc sensul fondator și împlinitor.

Sub influența unor tendințe unilaterale sau a unor direcții ideologice, rațiunea a fost disociată de-a lungul timpului de structura sa profund ancorată în simbolismul religios. Temeiul rațiunii ține de sufletul religios, de experiența prezenței tainice a sacrului, de dezvăluirea Logosului în lume. Pornindu-se de la concepții exclusiviste, de-a lungul epocii actuale, au fost generate și cultivate clișee care au ajuns să exprime variate forme de opoziție între rațiune și credință, între exigențele gândirii științifice și viața cunoașterii articulate la experiența eclesială, mergându-se până la afirmarea unui antagonism artificial. Rațiunea a fost înțeleasă doar în forma sa instrumentală, fiind redusă la capacitatea discursivă și analitică de a produce demonstrații și algoritmi bazați pe scheme logice.

Din perspectivă patristică descoperim structura iconică a creației. Prin Întruparea Logosului, Chipul Dumnezeului Celui viu, creația este structurată prin chipul hristic, este o icoană care trimite către Arhetipul și Telosul Său, Iisus Hristos. Raționalitatea lumii și rațiunea omului sunt structurate de Rațiunea – Hristos și ele au o structură iconică, iar aceasta se vede întrucât Fiul lui Dumnezeu Se întrupează, fiind Icoana centrală a întregii creații. Asumând taina închinării, a gestului iconic care se împărtășește în duh de închinare, rațiunea își redescoperă adevărata identitate și vocație. Prin gest de închinare în Duh și Adevăr se depășește deopotrivă raționalismul și pietismul, ca ispite ale unor atitudini străine de plinătatea de comuniune a experienței eclesiale.

Părintele Dumitru Stăniloae a oferit, în contextul teologiei românești, prospețimea unei astfel de perspective, prin care rațiunea omenească își găsește resursele profunde ca expresie a conlucrării omului cu harul lui Dumnezeu. Înaintând pe linia teologiei sale, de descoperire și actualizare a cugetării patristice în context românesc și panortodox, ne exprimăm convingerea că mediul academic-universitar actual este deschis unei abordări apologetice duhovnicești și eclesiale prin care credința să fie redescoperită de rațiune și ambele să fie valorificate în câmpul devenirii spirituale a omului. Părintele subliniază de altfel că experiența spirituală și eclesială întărește cercetarea științifică și reflecția filosofică.

Se cuvine să amintim aici că, în cuprinsul teologiei românești, mărturisirea adevărului de credință în dialog cu științele și cultura vremii a înregistrat o contribuție importantă prin opera Părintelui Dumitru Stăniloae, care a tradus și a comentat lucrări deosebit de importante în aria Apologeticii, precum cele aparținând Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturistorul și Sf. Grigorie Palama.

Prin aceasta, Părintele Dumitru Stăniloae a oferit spațiului românesc nu doar șansa întâlnirii cu izvoarele autentice ale Tradiții Bisericii, ci și o legătură de viață cu teologia patristică a Bisericii, adăugând de multe ori, la reflecțiile profunde aparținând acestor mari sfinți, numeroasele comentarii și dezvoltări ale propriei lui reflecții teologice, în strânsă legătură cu gândirea și înțelegerea lor.

Sinteza dintre latinitate și ortodoxie în cadrul poporului român exprimă vocația concretă și specifică de realizare a unor punți de legătură între Răsărit și Apus, de a structura un dialog în întâlnirea dintre perspectivele distincte ale experienței teologice, cercetării științifice și reflecției filosofice. Cunoașterea structurată prin unitatea dintre credință și rațiune, dintre taină și luciditate, valorifică raționalitatea complexă și inepuizabilă a lumii și a omului, întemeiate și împlinite prin Persoana Logosului Iisus Hristos. În acest sens, Părintele Stăniloae, într-o viziune care ar putea fi asumată programatic de teologia universitară actuală privind posibilitatea de a dezvolta o cunoaștere care să exprime sinteza specifică Tradiției ortodoxe românești, manifestă printr-o îmbisericire a rațiunii separatiste cu ajutorul rațiunilor duhovnicești care dau cuvânt trăirii iubirii dumnezeiești și a tainei inepuizabile și nesfârșite, mărturisește:

„Legătura aceasta între cunoaștere și taină, pe care o trăim și în a cărei cunoaștere înaintăm fără a o epuiza în veci, și prin aceasta trăim setea după infinitatea existenței, o trăiește în mod deosebit poporul nostru, prin unirea în el a spiritului occidental, mai aservit rațiunii separatiste, și a Ortodoxiei răsăritene, care accentuează comuniunea și pentru care Dumnezeu prin Hristos este cunoscut nu în mod rațional sau separat de viața noastră de toate zilele, mai mult prin discursuri, ci ca prezent în noi prin toate Tainele, rugăciunile și binecuvântările Bisericii [...]. Universitățile românești, ținând seama de acest spirit al poporului nostru, pot comunica lumii o cultură mai umană, mai nuanțată, mai delicată, mai adâncă, mai pătrunsă de taina prezenței lui Dumnezeu în realitatea lumii întregi și mai capabilă să prezinte lumii o țintă morală în Persoana lui Hristos"[1].

***

În demersul actual al Apologeticii ortodoxe, regăsim izvoarele curate ale credinței și expresiile vii ale sfinților apărători ai Adevărului așa cum au fost ele mărturisite de-a lungul mileniilor în viața Bisericii, prin scrierile Părinților Bisericii, prin faptă și viață sfințită.

În același timp, în demersul și în viața sfinților apologeți găsim înțelesuri și modele relevante pentru viața noastră. Societatea actuală, marcată profund de descoperirile științifice și de realizările tehnice solicită tot mai mult o lectură edificatoare a vieții, adresată omului contemporan, anume o abordare inspirată de spiritualitatea ortodoxă. Aceasta pentru că în prezent, cum se poate observa cu ușurință, persoana umană, dar și raporturile sale cu semenii, cu lumea și cu Dumnezeu sunt afectate de presiunea sistemului tehnologizat actual, de provocările crizelor morale, economice sau ecologice, de relativism și sincretism, de individualism și inechitate socială.

În raport cu toate acestea, devine tot mai necesară sublinierea dimensiunii spirituale a persoanei, și afirmarea legitimității căutărilor sale referitoare la sensul existenței, și a nevoilor ei de înțelegere și împlinire

[1] Pr. Dumitru Stăniloae, *Cultură și duhovnicie*, vol. 3, Ed. Basilica, București, 2012, p. 811 (este discursul *Spiritualitatea integrală*, rostit la decernarea titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității din București și publicat în *Telegraful Român*, CXL, nr. 27-30, 15 iulie - 1 august, 1992, pp. 1-4).

spirituală a vieții. Biserica afirmă, în lumina Adevărului, în Persoana lui Hristos, Întrupat ca Om și revelat umanității, că toate acestea se regăsesc în El, în cuprinsul Adevărului de credință mărturisit în mod neîntrerupt, prin viață și cuvânt, de sfinții din întreaga Tradiție a Bisericii. Adevărul deplin, în care existența omenească, cu toate căutările și nevoile ei își găsește sensul, reprezintă lumina împărtășită de glasul Bisericii, de sfinții ei, în lume. În această perspectivă, conștiința apologetică și mărturisitoare este structurată deopotrivă prin experiența eclesială și duhovnicească a vieții Bisericii, iar actualizarea acestei conștiințe în cadrul teologiei academice reprezintă o exigență de strictă actualitate.

A răspunde nevoii resimțite prin viața Bisericii ne determină să vedem, în Apologetică mai mult decât o știință teologică a argumentării credinței. Ne propunem ca prin acest manual să adresăm creștinului de azi o dublă invitație, de asumare a Apologeticii ca demers de teologie mărturisitoare, dar și de deschidere către datele filosofiei și ale științelor recente, într-o lectură edificatoare, care extrage din ele înțelesuri spirituale ce dovedesc faptul că, într-o abordare teologică luminată de privirea duhovnicească, aceste arii ale eforturilor omenești se dovedesc a fi într-o legătură profundă cu teologia și cu devenirea spirituală a omului. Suntem conștienți de dificultățile mari, inerente acestui tip de demers. Propunem însă, cu onestitate și convingere, o deschidere în cadrul teologiei academice către receptarea și dezvoltarea unei Apologetici eliberate prin Adevărul Vieții de chingile unor tipare de înțelegere care încearcă să facă rezonabile realitățile credinței și să le epuizeze prin argumente asumate ca necesități intelectuale. Sperăm ca această cale de deschidere în studiul Apologeticii să fie continuată, aprofundată și nuanțată.

Ne exprimăm convingerea că Apologetica eclesială mărturisește credința vie a Bisericii care nu se întemeiază pe argumente omenești, oricât de sofisticate și de rafinate ar fi acestea. Mai mult decât atât, o concentrare exclusivă pe înțelepciunea lumii acesteia, fără a căuta slava Dumnezeului celui Viu, riscă să genereze o cunoaștere îngâmfată. Primind trufia acestei lumi și complăcându-ne în slava deșartă a cunoașterii date de încrederea în rațiunea autonomă, credința se diminuează. În acest sens, Hristos Domnul ne dă un avertisment mereu actual: „Cum puteți voi să credeți, când primiți slavă unii de la alții, și slava care vine de la unicul Dumnezeu nu o căutați?” (*Ioan* 5, 44).

Într-o lume marcată deopotrivă de căutare şi confuzie, Apologetica eclesială ne poate ajuta în dobândirea discernământului duhovnicesc accesibil prin exercițiul stăruitor al cugetării smereniei. Sf. Petru Damaschinul arată relaționarea strânsă dintre smerenie şi discernământ: „Cel ce a luat, prin harul lui Dumnezeu, darul deosebirii din multă smerită cugetare e dator să păzească acest dar cu toată puterea, ca să nu facă nicidecum ceva fără dreaptă socoteală. Ca nu cumva aflându-se în cunoştință, să greșească din neglijență și să-și pricinuiască sieși o mai mare osândă. Iar cel ce n-a luat darul acesta încă e dator să nu aleagă niciun gând, sau un cuvânt, sau lucru fără întrebare, credință tare și rugăciune curată, fără de care nu poate să ajungă în chip nemincinos la dreapta socoteală. Căci aceasta se naște din smerita cugetare [...]. Semnele darului deosebirii sunt: a cunoaște în chip nemincinos cele bune și cele contrare; pe urmă a ști voia dumnezeiască în toate cele întreprinse”[2].

Discernământul duhovnicesc exprimă puterea smereniei, puterea lui Hristos care se manifestă paradoxal prin cele considerate slabe în fața lumii. Este o putere a delicateței, nu a constrângerilor exterioare. Într-o asemenea perspectivă, putem împărtăși prin viață cuvintele rostite de Sf. Ap. Pavel corintenilor: „Foarte bucuros mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiască în mine puterea lui Hristos. De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare” (*2 Corinteni* 12, 9-10).

Autorii

[2] Sf. Petru Damaschinul, *Despre adevărata deosebire*, în *Filocalia* V, Ed. Harisma, Bucureşti, 1995, p. 33.

I

APOLOGETICA ORTODOXĂ – MĂRTURIE ECLESIALĂ A ADEVĂRULUI ÎNTRUPAT

Motto: „Să fiţi gata totdeauna să răspundeţi oricui vă cere socoteală despre nădejdea voastră, dar cu blândeţe şi cu frică, având cuget curat” (*1 Petru* 3, 15-16)

1. Argument. Despre (re)descoperirea Apologeticii ortodoxe prin asumarea perspectivei eclesiale de mărturisire în Duhul și Adevărul Bisericii în contextul exigențelor academice, științifice și culturale contemporane

Cuvinte-cheie: *Apologetică, Teologie Fundamentală, apologet, argumente raționale, literatură apologetică.*

1.1. *Articularea Apologeticii ortodoxe contemporane în duhul Tradiției biblice, apostolice și patristice*

Mărturisirea de credință este trăsătura definitorie a oricărei spiritualități. În creștinism, mărturisirea de credință dobândește o deschidere universală, întrucât Adevărul deplin, Dumnezeu întrupat ca Om, Se arată întregii umanități, împlinind toate căutările și neputințele omenești, și luminând toate sensurile lumii și ale vieții. În ortodoxie, mărturisirea de credință este însăși viața deplină a persoanei și a oamenilor întreolaltă, în stare de comuniune cu Dumnezeu și între ei. Aceasta întrucât, în forma ei deplină, mărturisirea credinței ortodoxe nu este altceva decât trăirea și împlinirea credinței, o cale a viețuirii care ne conduce în Duhul, prin Fiul Întrupat ca Om, către o tot mai deplină participare la comuniunea de iubire a Persoanelor Treimii.

Un fir neîntrerupt unește teologia Părinților creștini și abordările primilor Apologeți cu efortul misionar și mărturisitor al Apostolilor: afirmarea lui Hristos - Fiul lui Dumnezeu, drept Calea și Adevărul, Viața și Lumina lumii, descoperire deplină a lui Dumnezeu arătată tuturor oamenilor. Pentru iudei, Fiul lui Dumnezeu întrupat ca Om, Iisus Hristos, este Mesia, Cel ce împlinește așteptările poporului ales, așteptări păstrate în întreaga tradiție a Vechiului Testament. Pentru greci,

Fiul lui Dumnezeu, Logosul, strălumineazā și desăvârșește înțelesurile întrezărite timp de secole de încordările reflecției filosofice. Magii, care I se închină, aducându-I jertfă la Naștere, arată că în El se împlinesc și căutările neamurilor. De-a lungul secolelor, teologia Bisericii va afirma, într-un mod ferm și tot mai cuprinzător, că și legea naturală întipărită în creație, și Legea legea scrisă păstrată de tradiția iudaică a Vechiului Testament, și legea întipărită în inima omului, care i-a călăuzit pe păgâni, conduc toate și fiecare în parte către El și sunt împlinite în El. Întruparea ne descoperă că „în El viețuim, ne mișcăm și suntem" (*Faptele Apostolilor* 27, 18), tot așa cum, în lumina Întrupării Lui, înțelegem că întreaga creație e operă divină, făcută „întru El, [...] prin El și pentru El" (*Romani* 1, 16).

Cuprinderile acestea ale lumii sunt prezente dintru început. Sf. Ap. Pavel afirmă în *Epistola către Galateni*: „Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credință" (3, 24). Și, mai cuprinzător, el afirmă în *Epistola către Romani*: „păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege, ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi și apără" (2, 14-15).

Urmând acestei perspective, Sf. Iustin Martirul și Filosoful cuprinde cu îndrăzneală toate strădaniile omenești, punându-le în legătură cu Adevărul creștin. „Lucrurile care s-au spus cu dreaptă judecată de către oameni ne aparțin nouă, creștinilor" (*Apologia 2*, 13.4). Tațian Asirianul, Atenagora, Teofil al Antiohiei vor dezvolta tot mai mult, și în detalii tot mai fine, această amplă decodificare creștină a gândirii filosofice grecești. Deopotrivă cu exprimarea unei critici articulate a politeismului grec, apologeții preiau, în mod selectiv, multe concepte și afirmații ale filosofiei, conferindu-le înțelesuri noi, cuprinzătoare, în lumina unei tot mai viguroase învățături despre Logos, dezvoltată organic din Adevărul Revelat, în cuprinsul vieții Bisericii. În aceeași linie, Clement Alexandrinul exprima convingerea că „Dumnezeu este izvorul tuturor lucrurilor bune": „Filosofia, scria el, le-a fost dată grecilor înainte de toate și fără ocolișuri, până ce Domnul urma să-i cheme la El. Aceasta a fost ca o călăuză care să aducă gândirea greacă la Hristos, așa cum Legea i-a adus

pe evrei. De aceea, filosofia a fost înainte mergătoare, netezindu-i calea celui care este desăvârșit în Hristos” (*Stromate* 1, 5. 28).

În paralel însă cu aceste dezvoltări ale reflecției teologice, o abordare apologetică distinctă se conturează în cuprinsul culturii latine. Prin Sfântul Irineu și Tertulian, Biserica formulează mai degrabă critici la adresa filosofiei, considerând-o, cu temei, drept principala sursă a ereziilor. Însă chiar și apologeții latini recunosc în păgâni o anumită întrezărire a Adevărului, fără a o pune însă pe seama logosului din om, așa cum procedau de regulă apologeții greci, ci pe suflarea divină, existentă în fiecare făptură urmașă a lui Adam.

Relevant pentru demersul teologic al zilelor noastre este faptul că regăsim în toate aceste abordări o dublă perspectivă, care se dovedește esențială în orice demers apologetic. Pe de o parte, este evidentă grija Apostolilor și apologeților de a păstra învățătura deplină despre Adevărul Revelației, respingând explicit și motivat tot ceea ce nu este în conformitate cu învățătura de credință mărturisită de Biserică. Pe de altă parte, este evident interesul pentru cultura, știința și filosofia vremii, receptate de fiecare dată pe temeiul faptului că Adevărul deplin al Bisericii le cuprinde și le luminează pe toate. De-a lungul istoriei patristice, aceste două perspective s-au păstrat și s-au dezvoltat, devenind tot mai viguroase.

Așadar, pe de o parte, întreaga Creație și toate strădaniile omenești de cunoaștere, dar și reflecția filosofică privitoare la viață, pot fi relevante în ordine spirituală. Sf. Vasile cel Mare afirmă că „lumea nu a fost concepută la întâmplare, ci cu un scop util și ca să procure tuturor ființelor un mare avantaj, de vreme ce ea este în mod real școala ființelor raționale și locul în care suntem educați în cunoașterea lui Dumnezeu (H*exaemeron*, par. 2). O expresie limpede a acestei convingeri găsim și la Sf. Grigorie de Nyssa, în legătură cu un episod biblic binecunoscut. Când evreii sunt eliberați din robia egiptenilor, poporul primește îndemnul divin să plece fără să restituie lucrurile împrumutate. În mod inspirat, Sf. Grigorie de Nyssa găsește aici un înțeles privitor la raportul dintre păgânism și creștinism, care exprimă receptarea la cultura lumii. În păstrarea bunurilor egiptenilor de către evrei, Sf. Grigorie de Nyssa înțelege îndemnul ca „acela care caută viața liberă prin virtute,

să obțină și bogăția culturii profane, cu care se laudă cei ce sunt străini de credință. Filosofia morală și cea fizică, geometria și astronomia și activitatea logicii, ca și cele pentru care se ostenesc cei ce nu aparțin Bisericii, cel care este călăuza noastră întru virtute poruncește să fie luate de la cei care sunt bogați între egipteni și să fie folosite, pentru că se vor dovedi utile la momentul oportun, atunci când va trebui împodobit cu bogăția rațiunii divinul templu al tainei (*Cateheze* II, 112-115).

Dumnezeu a făcut lumea, înzestrând pe om cu simțuri și cu rațiune capabile să-i sesizeze ordinea și frumusețile. Sf. Maxim Mărturisitorul va spune și el, în continuarea acestor considerații, că efortul cunoașterii lucrurilor lumii prin intermediul rațiunii curățite de patimi îl poate călăuzi pe om înspre deslușirea unei legi naturale întipărite în sine și în creație și că, prin acestea, el poate ajunge să înțeleagă faptul că există un Creator a toate.

În acestea găsim o primă perspectivă a Părinților Bisericii, care ne poate fi de folos în demersul actual: *gândirea și viața teologică au o reală considerație pentru întreaga creație, ca și pentru întreg câmpul cunoașterii omenești*. Înțelegem aceasta întrucât în scrierile Părinților nu sunt atent observate doar tradiția și istoria poporului ales, ca parte a istoriei mânturii, care consemnează lucrarea lui Dumnezeu, ci în cuprinsul istoriei mântuirii, sunt primiți și grecii, cu tradiția lor filosofică. Găsim exprimată limpede această înțelegere într-un alt loc din Sf. Grigorie de Nyssa. El asumă critic monoteismul iudaic și politeismul grec, în raport cu care delimitează creștinismul: „Adevărul, scrie el, se află undeva la mijloc, între aceste două concepții, pe de o parte distrugerea tuturor ereziilor, iar pe de altă parte, acceptarea a ceea ce este folositor din fiecare. Dogma iudaică este distrusă, prin acceptarea Logosului și prin credința în Duhul Sfânt, în timp ce eroarea politeistă a școlii elenistice este făcută să dispară prin unitatea firii divine care anulează noțiunea de pluralitate. Și iarăși, din concepția iudaică, să păstrăm unitatea firii; iar din cea greacă, numai distincția în privința persoanelor [...]. Este ca și cum numărul Treimii ar fi o îndreptare în cazul celor care greșesc față de Unul, iar afirmarea unității pentru cei ale căror credințe sunt răspândite printre nenumărate zeități" (*Cateheza* 3).

Pe de altă parte, din abordarea patristică se desprinde și o altă perspectivă, complementară celei menționate. Dumnezeu este mai presus de întreaga realitate a creației și dincolo de tot ceea ce eforturile omenești pot desluși în ea. De aceea, pentru cunoașterea și experierea Lui, sunt necesare o dezlipire de lume, de întrebuințările ei pătimașe, și un efort de înălțare a omului mai presus de cele sensibile și de puterile de înțelegere ale rațiunii. Sf. Grigorie de Nazianz recomandă, de exemplu, părăsirea lumii și subliniază importanța curățirii trupului de nălucirile aduse de patimi, pentru o viață „mai presus de lucrurile care se văd", tocmai ca omul să poată purta „mereu pure în ele înseși imaginile lui Dumnezeu" (*Cuvântări* 20, 1), care sunt altceva decât ea. Experierea lui Dumnezeu, va afirma și Sfântul Maxim, ca prezență personală desăvârșită și iubitoare, rămâne în afara tuturor înțelesurilor și descoperirilor despre El culese din lume.

Din aceste considerații desprindem, așadar, o a doua perspectivă privind mărturia creștină, care ne poate călăuzi în demersul apologetic de mărturisire a credinței în contextul actual. *Adevărul credinței este ireductibil la rațiune. Credința și cunoașterea lui Dumnezeu se situează mai presus de rațiune, neputând fi pe de-a-ntregul tălmăcite de ea.* Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă: „Cunoștințele lucrurilor își au rațiunile proprii împreunate în mod natural cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea ele primesc în chip natural definiția lor. Dumnezeu însă este crezut numai că există, pe baza rațiunilor din lucruri. Dar El dăruiește celor evlavioși o credință în existența Lui, mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoștință adevărată, întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, ca una ce este temelia lucrurilor mai presus de minte și de rațiune" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* (întâia sută), în *Filocalia*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, pp. 158-159).

Punând împreună aceste două perspective, am putea formula un prim reper călăuzitor desprins din viața și gândirea Părinților Bisericii, pe care trebuie să situăm demersul teologic de mărturisire a credinței: Dumnezeu este pretutindeni prezent în lume, „având înlăuntrul Său toate lucrurile", dar este, în același timp, mai presus de ea. Întreaga învățătură creștină face, prin aceasta, un exercițiu de cuprindere a lumii,

exprimând o amplă decodificare a prezenței și lucrării lui Dumnezeu în ea, deopotrivă cu afirmarea faptului că El este mai presus de ea și de tot ceea ce putem înțelege din ea.

Un alt reper, pe care îl considerăm esențial în mărturisirea de credință în contextul actual, îl putem desprinde tot din viața Bisericii, din mărturia și mărturisirea sfinților. În disputa dintre Varlaam de Calabria și Sf. Grigorie Palama sunt contrapuse cunoașterea rațională și efortul omenesc de înțelegere, pe de o parte, și calea credinței, vederea mai presus de minte, posibilă printr-o viață călăuzită de împlinirea poruncilor și prin harul lui Dumnezeu, pe de altă parte. Pentru Varlaam, revelația dumnezeiască și filosofia clasică ar fi avut aceeași țintă și, prin urmare, ar fi ajuns la același adevăr cu cel împărtășit apostolilor de Hristos Însuși. Mai mult, pentru Varlaam, împlinirea faptelor nu pare să fie esențială, ci efortul cunoașterii teoretice prin științe, care pare să fie mai important decât cultivarea virtuților.

Sf. Grigorie Palama va răspunde ferm acestei abordări, afirmând că în viața creștină credința este o formă de înțelegere mai presus de înțelegere. Pe urmele Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Grigorie Palama va sublinia că faptele credinței, despătimirea și împlinirea poruncilor sunt parte indispensabilă a unei cunoașteri autentice a Adevărului. Cunoașterea lui Dumnezeu este viața în comuniune cu El, experiere a prezenței Lui, a lucrărilor Lui, energiile necreate. Este vorba de o prezență reală, care în cazul sfinților ajunge să fie vizibilă și care împlinește și depășește cele descoperite despre El în creație și în Scripturi. De aceea, teologia ortodoxă, prin Sf. Grigore Palama, afirmă deopotrivă valoarea teologiei faptelor și a contemplației, punând deopotrivă accentul pe apofatismul dumnezeiesc și pe caracterul real, nonsimbolic al lucrărilor Sale în om, ca realități inteligibile necreate, prezente în mod fenomenologic.

Urmând abordarea Sf. Ap. Pavel, Sf. Grigorie Palama arată că omul duhovnicesc le poate judeca pe toate, el neputând fi judecat de cel care nu a ajuns la o măsură duhovnicească. Adepților lui Varlaam, care susțineau că la desăvârșire și sfințenie se poate ajunge doar prin metodele științelor lumești, Sfântul Grigorie le răspunde: „Noi însă nu socotim cunoștința dobândită prin raționamente și silogisme drept adevărata

opinie despre lume, ci pe cea care e dovedită prin fapte și viață, care singură e nu numai adevărată, ci și sigură și neschimbată; orice raționament, după cum se știe, e răsturnat de alt raționament; viața, însă, cine o răstoarnă?” (Sf. Grigorie Palama, *Tratatul III, Triada I,* în Pr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 292).

În toate acestea se întrevede un alt reper al abordărilor patristice: teologia ortodoxă evită preferința exclusivă pentru erudiția teoretică, care promite, fără acoperire, îndumnezeirea omului prin minte, însă nu încurajează nici accentul exclusiv pe calea făptuirii, în dispreț pentru învățătura de credință și mărturisirea ei, pentru efortul de înțelegere a sensurilor ascunse în lucrurile și făpturile creației și în strădaniile apologetice. Ortodoxia recunoaște valoarea rațiunii în urcușul către Dumnezeu, subliniind totodată deosebirea radicală de ființă între necreat și creat, dintre Dumnezeu și creație, și afirmând experiența credinței drept cale ce trebuie urmată pentru o viață adecvată și care să ofere omului posibilitatea unei cunoașteri mai presus de minte a Adevărului, într-o experiență de comuniune cu Dumnezeu.

Pentru întreg demersul apologetic este semnificativ și încurajator faptul că în spațiul românesc Părintele Dumitru Stăniloae, traducător și interpret al Sf. Maxim Mărturisitorul și al Sf. Grigorie Palama, asumă și dezvoltă aceste abordări ale teologiei Părinților. Pe urmele Sf. Maxim Mărturisitorul, de exemplu, dar și ale Sf. Grigorie de Nyssa, Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că exercițiul contemplării lui Dumnezeu în natura creată este necesar, ca și legea pozitivă fixată în Scriptură. Lucrurile ascund în ele rațiunile divine, ca raze ale Logosului sau ale Rațiunii, încât cel ce descoperă rațiunile divine ascunse în lucruri „suie pe firul lor la cunoașterea Lui directă”.

Pe de altă parte, Părintele Dumitru Stăniloae accentuează, deodată cu Sf. Grigorie Palama, dimensiunea mistică a cunoașterii prin credință, ca înțelegere mai presus de puterile rațiunii. Sf. Grigorie Palama scrie că nu cel ce are în inimă cunoștința făpturilor are din pricina ei pe Dumnezeu, ci cel ce a crezut în inima lui în Domnul Iisus are sălășluit în sine pe Dumnezeu, prin credința neiscoditoare” (Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, cap. 43, în *Filocalia*, vol. VII, p. 321).

Credem că situarea aceasta, deopotrivă profund patristică și echilibrată a Părintelui Dumitru Stăniloae, în continuarea Sfinților Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama, este edificatoare și oferă o perspectivă inspirată teologiei românești. În felul acesta sunt valorificate deopotrivă raționalitatea creației și puterile rațiunii omenești de a desprinde din ea urme ale prezenței și lucrării lui Dumnezeu, dar și experiența cunoașterii mistice prin credință, vederea mai presus de rațiune, posibile prin despătimire, prin împlinirea poruncilor și cultivarea virtuților.

Situată la confluența limbii și culturii latine cu ortodoxia bizantină și învecinată cu spiritul slav, profund trăitor și mistic, teologia românească poate oferi perspectiva care le pune pe toate acestea împreună, într-o mărturisire cuprinzătoare despre Dumnezeu, care să lumineze într-un mod edificator, și în spiritul Părinților, întreaga creație și strădaniile omenești de cunoaștere, punându-le pe toate în drumul mântuirii. Găsim că sunt deosebit de inspirate aici considerațiile Părintelui Dumitru Stăniloae despre specificul spiritului românesc, ce ar putea aduce deopotrivă considerație pentru raționalitatea lumii și adâncimea mai presus de rațiune a credinței, echilibru și deschidere în abordarea teologică:

„Noi nu suntem nici unilateral raționaliști ca latinii din Occident sau ca grecii, care au influențat latinitatea occidentală, nici unilateral mistici ca slavii sau ca popoarele asiatice și africane, caracterizate de un panteism total prin religiile lor impersonaliste, ci unim luciditatea rațională a latinității personaliste cu sentimentul de taină prezentă în toate, dar o taină luminoasă, în care se poate înainta la nesfârșit și care nu ne anulează ca persoane originare în sentimentul unității de comuniune pe care îl trăim" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 17).

Acest echilibru dintre rațiune și taină existent în sufletul românesc se vădește în reciprocitatea dintre luciditate și duioșie. „Interferența lucidității, scrie Părintele Stăniloae, a mirării și a duioșiei ilustrează poate mai mult decât orice natura paradoxală a sufletului românesc, sinteza sau echilibrul ce se realizează între el și Occidentul lucid, realist, și Orientul care abordează realitatea intuitiv, prin participarea și prin trăirea indefinită a ei, cu toată ființa [...]. Această luciditate cuprinde

în ea însăși, în afară de cunoașterea științifică sau rațională și de legătura ei cu domeniul accesibil al acesteia, legătura cu domeniul unei alte înțelegeri, al înțelegerii spirituale. Înțelegând, analizând, definind rațional, rațiunea ajunge să se mire de ea însăși, de acest aspect rațional inclus în realitate, căci tocmai prin acest aspect rațional realitatea pune probleme la care nu se mai poate răspunde în același fel [...]. Prin mirare se descoperă că realitatea, având în ea virtualitatea raționalității mai presus de aceasta, depășește, prin complexitatea ei, capacitatea de cuprindere a formulelor la care progresează, fără încetare, cunoașterea noastră științifică. Această raționalitate suprarațională [...] este proprie mai ales realității persoanei și relațiilor interpersonale" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 17, pp. 76-77).

1.2. *Despre mărturisirea întru Duhul și Adevărul Bisericii. Repere pentru contemporaneitate*

Toată istoria creștinismului dă mărturie că adevărata împlinire spirituală a omului este posibilă doar prin ascultarea de Părinte. Precum chipul căderii omului este chipul ieșirii din ascultarea de Părinte, chipul învierii este, în mod fundamental, chip al ascultării. Ucenicii au învățat teologie la picioarele lui Hristos, ca demers de nemijlocită împărtășire din viața Lui. Hristos Însuși a adus lumii nu împlinirea voii Sale, cât a voii Tatălui. Urmându-L, Părinții Bisericii au pus în lucrare chipul de fii față de Părinții lor, prin acest demers ziditor, care naște virtute, primind, la rândul lor, darul paternității spirituale pentru fiii lor duhovnicești.

Într-un prezent care ne-a obișnuit atât de mult cu exigențele intelectuale ale demersului academic, în ce măsură (mai) putem concepe școala și formarea teologică făcând apel la formele ei de la început? Altfel spus, în ce măsură (mai) este relevantă mediului universitar teologic actual exercitarea unei paternități în demersul de instruire și, respectiv, de devenire teologică?

Suflul proaspăt resimțit în contemporaneitate odată cu încercările de eliberare din tiparele scolasticii și de reașezare a disciplinelor academice

pe baze deopotrivă eclesiale și duhovnicești este imperios necesar și în privința Apologeticii. Aceasta din urmă se găsește acum în bună măsură mărginită la stăruința de a prelua argumentele raționaliste cu intenția demonstrării existenței lui Dumnezeu. Incapabilă, în forma sa actuală, de filosofare religioasă, de a oferi răspunsuri duhovnicești omului de azi, Apologetica ne apare astăzi printre ultimele redute de construcție scolastică ce se cer cucerite în interiorul învățământului teologic ortodox. „Cugetul Părinților", cel care a știut să răspundă duhovnicește frământărilor fiecărei epoci în parte, ne poate ajuta astăzi să ținem cont de exigențele intelectuale și culturale actuale printr-o reală asumare a acestora în duhul Bisericii.

Descoperirea vieții și învățăturii patristice, întrupată prin străduința noastră de angajare concretă, a celor care trăim acum viața Bisericii, în modul existențial în care Părinții au înțeles să facă teologie, o afirmăm în consecință a fi pasul necesar configurării unui cadru de trăire și de reflecție teologică pentru renașterea contemporană a disciplinei *Apologetică*.

Demersul nu poate fi profund decât în măsura în care reprezintă o împărtășire din duhul în care Părinții Bisericii au înțeles viața teologică, respectiv o devenire a noastră întru paternitatea lor duhovnicească. El presupune onesta structurare a trăirii omului contemporan pe calapodul înțelegerii în Hristos pe care Părinții au avut-o în vremea lor. Este prelungirea trăirii lor în viața de azi, nu atât în sensul preluării unor soluții *à la lettre*, cât prin formularea unui răspuns inspirat de Duhul Sfânt pentru frământările omului contemporan. Gestul exprimă „vechiul" în sensul continuității în duh cu Părinții, respectiv „noul" ca actualitate a răspunsului, ca găsire a soluțiilor față de nevoile de mântuire ale lumii de azi. Este mărturia pe care o dădea Părintele Dumitru Stăniloae în prefața *Teologiei* sale dogmatice, afirmând că s-a străduit să înțeleagă învățătura Bisericii „în duhul Părinților" și în același timp să o înțeleagă „așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 7).

Redescoperirea Părinților nu înseamnă, în consecință, simpla „ștergere de praf" a scrierilor acestora, prin utilizarea operelor lor ca surse

bibliografice, ci trăirea efectivă, în același duh, a elanului și priceperii lor insuflate de sus, lucrând, ca și ei, la mântuire. Dacă scolastica ocolește prin speculație intelectuală întâlnirea cu omul întreg și viu, cugetul patristic îl caută însă pe om într-o relație directă, „față către față". Ce se reproșează practic teologiei scolastice este „preocuparea acesteia de probleme în întregime străine de neliniștile omenești", știind bine că „scopul unei teologii autentice este dezvoltarea, atingerea plenitudinii și mântuirea omului și tot ceea ce ar preocupa-o trebuie să fie conectat în mod imediat vieții umane" (Philotheos Pharos, *Înstrăinarea ethosului creștin*, pp. 78-79). Teologhisirea Bisericii, infinit mai înaltă decât speculația intelectuală, țintește omul în integralitatea lui spre a-l călăuzi către viața deplină.

A ne întâlni cu Sfânta Tradiție prin intermediul Sfinților Părinți înseamnă a descoperi darul îndumnezeitor al lui Dumnezeu pentru noi. Primirea sa produce în chip inevitabil o înnoire a vieții noastre, așa cum Părinții înșiși au făptuit-o la vremea lor, printr-un mod de viață centrat pe îndemnurile evanghelice. Referirea la Părinți presupune orientarea către soluțiile pe care harul dumnezeiesc le-a adus în viața lor, urmată de actualizarea acestor soluții prin lucrarea aceluiași har pentru nevoile de astăzi, fapt cu atât mai necesar cu cât teologia academică actuală ortodoxă poartă încă rănile îndepărtării de filonul patristic: „teologia ortodoxă fie a continuat să imite vechiul ifos al teologiei scolastice apusene, fie a dezvoltat un scolasticism «neopatristic», adică se referă neîncetat la Sfinții Părinți ai Bisericii de Răsărit, dar nu într-un mod patristic. Cu alte cuvinte, teologia neopatristică se referă la Sfinții Părinți ca la niște surse bibliografice, iar aceasta nu este patristic, pentru că Părinții Bisericii au folosit ca surse pentru teologia lor viața bisericească și foarte rar se refereau la texte, iar atunci când se refereau la texte nu le foloseau ca surse bibliografice, ci ca puncte de vedere ale vieții ecclesiastice pe deplin integrate acesteia" (Philotheos Pharos, *Înstrăinarea ethosului creștin*, p. 80).

Trebuie spus însă că întoarcerea la teologia Părinților nu înseamnă cultivarea unui „fundamentalism patristic". Acesta din urmă ar fi o ideologie potrivit căreia Părinții au spus tot ce trebuia despre Adevărul creștin și nouă ne-ar rămâne doar datoria de a-i repeta în afirmațiile

lor și astfel să reușim să ne poziționăm în interiorul Tradiției oferind un răspuns adecvat tuturor problemelor actuale. Cuvântul Părinților este viu tocmai pentru că este rezultatul efortului lor de a răspunde în Duhul Sfânt nevoilor din vremea lor. Acest „viu" riscăm să îl pierdem dacă încercăm să-l păstrăm doar printr-o simplă invocare, cu pretenții de infailibilitate. Ar fi necesară o înțelegere a problemelor de azi în duhul mereu actual al Părinților, pe care să îl trăim prin propriile noastre vieți în Biserică.

Dublul proiect de (re)descoperire a temeiurilor autentice ale teologiei neseparate de viața liturgică, în care Părinții au excelat, și, respectiv, de întâmpinare îndrăzneață a realității contemporane în căutare de soluții duhovnicești pentru nevoile concrete de azi, oferă Apologeticii șansa istorică a unui cadru fertil reconfigurării sale contemporane în duh patristic. Contactul dintre teologie și cultură, sub inspirația Duhului Sfânt, nu poate fi decât unul de descătușare curajoasă a energiilor creatoare, întrucât teologia creștină, nefiind ancorată exclusiv în cultura elenistică, pe care putem spune că a fertilizat-o magistral, are o forță catalizatoare în direcția descoperirii, experimentării și exprimării dimensiunii verticale a existenței în orice spațiu cultural. Părinții nu au fugit de lume și de culturile ei, ci le-au orientat pe acestea către îmbisericire, lucru pe care îl avem de făcut și astăzi. Or, Apologetica, disciplină teologică investită în problematica intersectării între adevărurile credinței și lumea a cărei receptivitate o caută făcând apel la cultura ei, ne învață că o astfel de îmbisericire a lumii este nu numai posibilă, dar reprezintă în mod fundamental o chemare pentru creștinul de azi.

Ne este limpede, și episcopul ortodox Kallistos Ware o afirmă cu curaj, că „lumea nu are nevoie de o Ortodoxie zgribulită, exclusivă, acuzatoare și închisă în ea însăși, ci de una îndrăzneață, primitoare, tolerantă și generoasă [...], fără a fi obligați să ne diluăm Tradiția". Atitudinii negativiste pe care o resimte acesta la numeroși ortodocși față de modernitate îi răspunde prin aceea că aceasta „reprezintă o deviere, căci Ortodoxia este, fundamental, o afirmație, și nu o negație" (Kallistos Ware, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, p. 118).

Iată, fundamental, crezul Apologeticii: afirmarea temeiurilor credinței prin ieșirea în lume cu disponibilitate de dialog. Prin toată

teologia lor, și în chip special prin cea apologetică, atunci când se adresau celor reticenți sau străini față de temeiurile vieții creștine, Părinții sunt pentru noi o școală inspirată de Duhul, de asumare a lumii în care trăim, cu toate frământările și neputințele ei, pe drumul greu, dar mântuitor, al îmbisericirii vieții acesteia. Ce poate fi mai motivant decât să te hrănești direct din izvorul acelor mărturii pe care Hristos le-a îndemnat a fi făcute nu prin încrederea în competențele omenești, ci prin încredere în puterea Duhului Sfânt lucrător în oameni? Și, deopotrivă, ce poate fi mai minunat decât să le trăiești bucuria împărtășirii lor celor care nu le-au descoperit încă? Prin studiul Apologeticii putem răspunde unei astfel de chemări.

1.3. *Apologetica, între spiritul academic și ethosul patristic*

Facultățile noastre de teologie ortodoxă fac cunoscută studentului disciplina teologică cu exigențe de rigoare de ordin academic dedicată studiului apărării adevărurilor de credință cu ajutorul argumentelor raționale[1] numită Apologetică sau Teologie Fundamentală. Numirea din urmă face trimitere cu precădere la apărarea adevărurilor fundamentale ale creștinismului. Dezvoltată cu precădere de creștinismul apusean, preluată cu mai mult sau mai puțin simț critic în învățământul nostru universitar, această Apologetică s-a arătat în ultimele decenii cel mai adesea străină de ethosul și de duhul de înțelegere proprii Ortodoxiei.

Să fie începutul Apologeticii identificabil cu apariția disciplinei scolastice cu același nume? Din perspectivă ortodoxă, răspunsul nu poate fi decât negativ: atât demersul (începuturile Apologeticii, premergătoare afirmării ei ca disciplină în Evul Mediu, sunt afirmate de părintele Dumitru Popescu în legătură cu activitatea Sfinților Părinți din secolul al IV-lea (Pr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, pp. 5-6), cât și termenul „Apologetică" (Tertulian numește una din scrierile sale *Apologeticum*) sunt vechi. Ele evocă realitatea de taină a Bisericii

[1] Prin „rațional" se evocă termenul propriu exercițiului filosofiei, științei sau metafizicii. Se caută temeiuri și justificări de ordin rațional privind adevărurile de credință care să fie credibile celor care nu acceptă revelația creștină, ci doar ceea ce constituie produsul inteligenței umane.

prin care mărturisitorii creştini au dat în chip pnevmatofor, încă de la începuturile creştinismului, mărturia cea-de-Duhul-inspirată lumii ostile în care trebuia propovăduit cuvântul Evangheliei. Hristos Însuși și-a îndemnat ucenicii, și acest îndemn îl vedem valabil până la capătul veacurilor, să nu se îngrijească dinainte ce vor spune când vor fi duși în fața acuzatorilor pentru numele Lui, pentru că Duhul Sfânt le va da lor cuvânt de apărare (cf. *Luca* 12, 11-12).

Dacă acest filon apologetic întru Duhul Sfânt reprezintă o realitate eclesială neîntreruptă, ne punem în mod legitim întrebarea: în ce măsură este utilă vieții Bisericii o astfel de disciplină universitară, care se îngrijeşte în chip metodic de cultivarea intelectuală a creştinilor pentru a răspunde acuzațiilor de tot felul? Definițiile prezentate mai sus nu fac decât să arate duhul străin de Ortodoxie în care această Apologetică s-a configurat în spațiul apusean. Evanghelia nu are nevoie să capete credibilitate prin nimic, ea este credibilă prin Adevărul Hristos despre Care dă mărturie, înțeleasă în Duhul Sfânt, Care lucrează Tainele, în Biserica Lui. Cine Îl primeşte pe Hristos, împărtășit nouă în Duhul Sfânt, în Tainele Bisericii, primește și cuvântul lui Hristos, iar cine nu Îl primește pe El, prin Tainele Bisericii și prin Evanghelie, să existe oare raționamente capabile să Îl facă acceptat doar prin forța constrângătoare la nivel logic al exercițiului intelectual? Duhovnicește judecând, o asemenea pretenție a scolasticii ne pare nerealistă. Credem că Apologetica dintru începuturile creştinismului nu încerca „dovedirea" existenței lui Dumnezeu printr-un demers intelectual autonom, ci teologhisea cu inspirația harului dumnezeiesc și prin exersarea competențelor naturale puse cu generozitate la dispoziția acestuia, rezultând astfel mărturia apologeților.

Nu este deci de mirare că este resimțită astăzi nevoia de elaborare a unei Apologetici care să izvorască efectiv din specificul teologiei și spiritualității ortodoxe, articulată la propriile ei resurse autentice, care să valorifice scrierile de natură apologetică ale Sfinților Părinți și să fie inspirată de duhul de înțelegere și de abordare specific Ortodoxiei.

Metoda sa, pentru a putea fi încărcată de eficiență duhovnicească, ar trebui să propună nu atât o argumentare analitic-rațională a credinței după modelul scolastic apusean, cât o explorare a filonului

propriu Bisericii, care este cel de mărturisire existențială. Aceasta într-un demers de cuprindere și de valorificare a competențelor „științelor din afară", după cum nevoile o cer, făcându-le pe acestea transparente pentru înțelesurile duhovnicești pentru împărtășirea aproapelui din realitatea pe care Dumnezeu ne-o descoperă. Nu este deci de preferat unei apologetici-știință, înțeleasă ca apărare a realității lui Dumnezeu prin exercițiul exclusiv al inteligenței noastre, pentru că celălalt refuză sau ignoră demersul credinței, apologetica-teologie a lucrării vii a lui Dumnezeu în noi, prin prezența harului chemat să înnobileze săracele noastre competențe omenești, „plinind cele neputincioase" și dând putere unde singuri nu avem iscusință și putere să mărturisim?

Apologeții Bisericii ne apar mai curând martori (dumnezeiești), și nu avocați (cu argumente omenești). Lupta cu necredința celuilalt, cu alte cuvinte cu absența harismei de a crede în Dumnezeu, nu este dusă de apologeți prin argumente raționale în sensul rațiunii analitice. Credința apologeților se exprimă prin rațiuni chemate să opereze inspirat în interlocutori o deschidere nu atât simplu-logică, cât teologică prin harul lui Dumnezeu și în vederea unei vieți trăite în El. Apologia deschide porțile credinței.

Apologeții erau conștienți că sursa lor de inspirație nu o constituiau aptitudinile omenești. Suntem aici departe de eventuale metode sau strategii de apărare prin care un avocat ar încerca cu tot dinadinsul să convingă pe ceilalți, prin intermediul unei înțelepciuni pe care Sf. Ap. Pavel nu se sfiește să o numească „a lumii" (*1 Corinteni* 1, 20). Cuvântul Mântuitorului este foarte precis: „când vă vor duce în sinagogi și la dregători și la stăpâniri nu vă îngrijiți cum sau ce veți răspunde (cum vă veți apăra, n.n.), sau ce veți zice, că Duhul Sfânt vă va învăța chiar în ceasul acela, ce trebuie să spuneți" (*Luca* 12, 11-12).

Există repere proprii vieții eclesiale care ne fac acest filon apologetic eclesial mai accesibil și mai inteligibil duhovnicește. Rostul Apologeticii ar fi, în sensul acestei identificări a experienței trecutului care se cere valorificată în demersul contemporan, actualizată pentru nevoile de acum.

Așadar toată teologia este apologetică, întrucât este mărturisitoare. Teologia are ca scop afirmarea sfințeniei. Necredința nu definește oamenii ca dușmani ai creștinilor, ci mai curând atrage atenția asupra

nevoii lor de înțelegere și de sens. Atitudinea în raport cu aceștia nu poate fi decât una de asumare: a pune viața pentru aproapele înseamnă a-l ajuta ca, în hățișul conceptual al gândurilor sale, să intre, chiar și prin intermediul raționamentelor, harul care luminează și deschide către un orizont spiritual mântuitor, care îl împlinește ca om pentru veșnicie. Trăirea apologeticii nu înseamnă conflict sau stare de luptă, nici măcar împotriva semenilor care luptă împotriva credinței, nu înseamnă nicidecum a vedea în aceștia dușmani. Trăirea apologeticii e starea firească a omului nou, înduhovnicit, cu putere asupra duhurilor răutății care sunt adevăratul inamic. Este pregătirea de a da mărturie, cu pace și smerenie, cu blândețe și fermitate, despre temeiurile vieții în Hristos, după cuvântul Sf. Ap. Petru, care îndemna ca pe Domnul Hristos să-L sfințim în inimile noastre și să fim gata totdeauna să răspundem oricui ne cere socoteală despre nădejdea noastră, toate acestea „cu blândețe și cu frică, având cuget curat, ca, tocmai în ceea ce sunteți clevetiți, să iasă de rușine cei ce grăiesc de rău purtarea voastră cea bună întru Hristos” (*1 Petru* 3, 15-16).

O Apologetică specifică Ortodoxiei propune împărtășire duhovnicească, fie aceasta favorizată de rațiuni călăuzitoare către credință. Apologetica tocmai aici își poate arăta eficiența: să încerce, în chip inspirat, la nivel existențial, și nu doar intelectual, să realizeze acea „pescuire minunată” care se face prin viața resimțită, prin mărturia vie a celui care a experiat el însuși condiția celui pescuit de Domnul, întru viața cea adevărată. Chipul de trăire al mărturisitorului creștin întru Duhul Sfânt îl face icoană vie a lui Dumnezeu, și aceasta este implicit o apologie prin „vedere” - contemplare care, în sens ortodox, apare mai eficientă decât orice demonstrație. „Spre deosebire de o apologetică protestantă sau catolică, cea ortodoxă nu se folosește atât de argument, cât de icoană. [...] o apologetică ortodoxă va afirma mai mult și va demonstra mai puțin, căci este vorba despre adevăruri vii, iar adevărurile vii sunt precum oamenii vii – nu demonstrezi că există, ci trebuie în primul rând să îi arăți. Dar astăzi, spre deosebire de vremurile trecute, nu atât Scriptura, Tradiția sau Biserica sunt atacate cel mai aprig, ci omul viu, cel despre care Sfântul Irineu spunea că este «Slava lui Dumnezeu»” (Gheorghe Fedorovici, *Măsura vremii: îndemn la normalitate*, p. 245).

Una dintre sarcinile Apologeticii ortodoxe ar consta în consecință în „această păzire a firescului unei lumi miraculoase" (Gheorghe Fedorovici, *Măsura vremii: îndemn la normalitate*, pp. 245, 252). Omul viu în Hristos este, prin el însuși, prin viața lui, cea mai bună mărturie *lui* Dumnezeu într-o lume în care mulți sunt tentați să creadă în puterea fără egal a exercițiului rațiunii analitice de a convinge. Ne-o arată chiar sfinții[2]. Prin toată viața lor, ca de altfel și după plecarea lor de aici prin rămășițele lor pământești care sunt sfintele moaște, sfinții conving altfel. Acceptăm că ține de Apologetică efortul de a-L face pe Dumnezeu cunoscut celuilalt, de a-l ajuta să-și schimbe punctele de vedere (*2 Corinteni* 10, 5), dar convertirea, în ultimă instanță, este darul lui Dumnezeu, și nu efectul sigur al vreunei competențe personale. Reala convertire înseamnă a ajunge, într-o oarecare măsură, a-L contempla pe Dumnezeu, lucru care nu este în puterea omului, ci urmare a darului de Sus.

Sf. Ap. Pavel trăia apologia prin demersul concret de „a se face tuturor toate" (*1 Corinteni* 9, 19-22). Înfrățit în trăire cu fiecare, deschidea astfel pe fiecare către taina mântuirii, lucru valabil și astăzi. Nu este loc aici nici de laxism doctrinar și nici de fundamentalism, prin care libertatea de căutare personală a aproapelui să fie sacrificată pe altarul „certitudinilor" rigide, puse pe seama Bisericii. Apologie înseamnă a-l asuma iubitor pe aproapele, făcându-l cât mai mult părtaș la realitatea harului, descoperibil chiar și prin cuvinte, concepte sau rațiuni intelectuale. Ortodoxia nu poate accepta o apologie autonomă față de har (spre exemplu, ceea ce se numește „filosofie naturală", ori „teologie naturală") întrucât afirmarea lui Dumnezeu se face participativ, printr-o experiere a prezenței Sale.

Pentru a fi efectiv un produs al vieții eclesiale, Apologetica, la fel ca oricare alt demers de teologie, trebuie să se alimenteze din cugetarea, scrierile și viața Părinților Bisericii. Motivul fundamental este faptul că în aceștia Duhul Sfânt a inspirat răspunsuri necesare omului pentru mântuire. Venind în apărarea adevărurilor de credință,

[2] Apologetica ortodoxă se poate dispensa de clasicele argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu câtă vreme îl mai are de partea sa pe omul ortodox – pentru noi, el este cel dintâi argument. Omul ortodox este omul definit de simțul tainei – Gheorghe Fedorovici, *Măsura vremii: îndemn la normalitate*, p. 246.

în contexte sociale sau culturale adesea ostile (Gheorghe Fedorovici, *Măsura vremii...*, p. 242), apologiile lor sunt prin excelență produsul inspirat al Bisericii. A dezvolta deci o Apologetică contemporană la școala acestora constituie o garanție de ortodoxie și de actualitate a mesajului, dată fiind forța duhovnicească cu care ei înșiși au răspuns problemelor stringente ale timpului lor, forță pe care și noi o căutăm pentru timpul nostru. Spunem din nou, această forță nu vine atât din erudiția proprie teologiei de școală, cât din „viul" cu care Duhul îl înzestrează pe omul căutător de curăție a inimii, și astfel, de vedere-contemplare a lui Dumnezeu.

Manualul de față propune un dublu demers. Primul reprezintă o invitație la descoperirea literaturii apologetice produse de viața eclesială de-a lungul timpului, o astfel de descoperire ajutându-ne astăzi în a sintetiza, la nivel de obiectiv, metodă și competențe, lucrarea specifică a apologiei creștine. Cel de-al doilea urmărește aplicarea celor descoperite în vederea configurării unei Apologetici contemporane, proprii duhului Ortodoxiei, atât la nivel de metodă și competență, cât și de identificare a intereselor specifice unui astfel de demers în contemporaneitate, pentru viața Bisericii.

În acest sens, considerăm că (re)descoperirea Apologeticii ortodoxe cere cu precădere din partea noastră o inspirație hrănită liturgic. Duhul mărturisirii lui Dumnezeu este gestul Cincizecimii, răspuns eficient la babilonia captivităților noastre de tot felul. A stărui deci întru Cincizecimea repetată fără încetare care este Dumnezeiasca Liturghie, prin care Duhul Sfânt Se pogoară „peste noi (și peste aceste daruri)", înseamnă a-I încredința lăuntric Duhului competențele noastre omenești, perfectibile, spre a servi mărturiei pe care El să o binevoiască prin noi. Credem că în felul acesta am putea participa la răstignirea Apologeticii ca disciplină științifică menită să fixeze cu precizie științifică acele „argumente" intelectuale care să-L facă pe Dumnezeu credibil lumii de azi și, respectiv, la învierea ei ca gest inspirat de teologie, prin care s-ar opera în chip misterios minunea trecerii lui Hristos prin ușile încuiate ale propriilor noastre închisori conceptuale, deschizând sufletele către libertatea de credință oferită prin Duhul Sfânt.

Subiecte de rezolvat

1. Ce înseamnă întoarcerea la teologia Părinților?
2. Care este relația dintre Duhul Sfânt și apologie?
3. Dați câteva exemple de trăsături specifice unei Apologetici ortodoxe.

Bibliografie

1. Bria, Ion Pr., *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994;
2. Pharos, Philotheos, *Înstrăinarea ethosului creştin*, Ed. Platytera, București, 2004;
3. Platon, Mircea, Fedorovici, Gheorghe, *Măsura vremii: îndemn la normalitate*, Ed. Predania, București, 2009;
4. Popescu, Dumitru, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009;
5. Sofronie Arhimandritul, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004;
6. Stăniloae, Dumitru Pr., *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Elion, București, 2002;
7. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;
8. Ware, Kallistos, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Christiana, București, 2003.

2. Definirea Teologiei Fundamentale și precizarea competențelor sale specifice în contextul învățământului teologic universitar

Cuvinte-cheie: *Teologie Fundamentală, Apologetică, apologie.*

2.1. *Identificarea, definirea și explicitarea elementelor de referință în studiul Teologiei Fundamentale*

Identificarea elementelor de referință în studiul Teologiei Fundamentale (2.1.3) necesită în prealabil înțelegerea contextului teologic al apariției acestei discipline. Propunem pentru început sesizarea, la nivel de obiective și metodă, a specificității sale față de alte discipline, întâi în contextul căutărilor de ordin teologic din spațiul occidental (2.1.1), și apoi al celui ortodox răsăritean (2.1.2). Aceasta întrucât considerăm că cele menționate constituie premisa reliefării acelor trăsături care să legitimeze astăzi, din perspectiva eclesială a Tradiției ortodoxe, existența disciplinei „Teologie Fundamentală" în *curriculum*-ul universitar.

2.1.1. ***De la „Apologetică" la „Teologie Fundamentală" în spațiul occidental***

Configurarea ca disciplină a apologeticii moderne în Occident s-a făcut pe direcția demersului de a „identifica rațiuni pentru a crede" (Anselm de Canterbury, *Prosloghion,* 1078), urmărindu-se „credibilizarea" credinței în ochii celor care nu o cunosc, respectiv a „pregătirii filosofice" pentru primirea credinței (Toma de Aquino, *Summa contra Gentiles,* 1261). Alimentată de scolastică, printr-o suită de argumente privind „demonstrarea existenței lui Dumnezeu", disciplina *Apologetică* este considerată astăzi ca fiind acea parte a teologiei care se ocupă de analiza metodică a tot ceea ce ține de credibilitatea credinței creștine. Ea își propune să furnizeze argumente intelectuale care să ateste caracterul rezonabil și rațional al credinței în Revelația divină[3].

[3] Pentru o trecere în revistă a scrierilor apologetice legate de istoria universală a teologiei a se consulta Ivan Mihailovici Andreev, *Teologia apologetică ortodoxă*, Ed. Sofia, București,

Apologetica este numită „negativă” atunci când apără religia contra atacurilor care i se aduc. Deopotrivă, este „constructivă” atunci când se preocupă de demonstrarea adevărului și a caracterului dumnezeiesc al creștinismului, argumentând credibilitatea acestuia din urmă, ca punct de plecare pentru adeziunea la credință. Apologetica este numită „demonstrativă” atunci când urmărește să îl întărească pe credincios, urmărind să îl susțină, să-i lumineze inteligența, să-i întărească voința, dar și pe indiferent, pe acesta din urmă căutând să-l convingă în chestiunea religioasă, arătându-i că indiferența este fără sens. Apologetica demonstrativă îl are în atenție și pe ateu, urmărind să îl smulgă pe acesta din necredința sa. În fine, Apologetica „defensivă” îl vizează pe „anticredincios”, considerându-se că acesta militează din interiorul propriului sistem de gândire contra credinței creștine, spre deosebire de cel necredincios, care se mulțumește doar să nu creadă. Rostul Apologeticii, așadar, este acela de a conduce către pragul credinței.

În acest sens, schema clasică a unui manual catolic de Apologetică are trei părți (*demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* și *demonstratio catholica*), într-o dinamică de susținere a credibilității credinței pornind de la general (perspectivă de *gros-plan* pe fenomenul religios) la particular (focalizare pe creștinism, și în cele din urmă pe catolicism). De remarcat că Apologetica romano-catolică urmărește în ultimă instanță să demonstreze catolicismul drept depozitar autentic al vieții creștine. Este limpede că o astfel de pretenție se deosebește consistent de viziunea eclesială ortodoxă. În consecință, preluarea Apologeticii catolice în întregul ei, fără a nuanța pozițiile exprimate, conduce la concluzii contrare ortodoxiei.

Apologetica reunește respingerea acuzațiilor cu afirmarea credinței. Se face distincție uneori între apologie ca *apărare a credinței* (respingerea

2003, pp. 53-69. Lucrarea prezintă o istorie a scrierilor apologetice, cu exemplificări din perioada vechi-testamentară, cu momente semnificative din viața Mântuitorului Hristos și a Sfinților Apostoli, evocând autorii vechilor apologii creștine din primele secole, produsul teologic al Școlii Alexandrine, scrierile de ordin apologetic din perioada sinoadelor ecumenice, dezvoltarea sistemului apologetic-filosofic ce constituie, până astăzi, baza Apologeticii catolice, dar și răspunsurile occidentale față de deism, panteism, sistemele idealiste ale filosofiei germane, materialism, pozitivism, încheind cu o trecere în revistă a principalelor scrieri de ordin apologetic din secolul al XIX-lea.

atacurilor contra credinței, ilustrată prin acele atât de plastice „contra" și „adversus" cu care unii apologeți își începeau apologiile) și Apologetica înțeleasă ca *examinare a motivelor de a crede*. Apologetica este percepută de unii ca o *condiție necesară teologiei*: apologetul, fără alt instrument decât rațiunea, pornește de la creaturi spre a se ridica la Creator, în timp ce teologia face drumul de la Creator la creaturi.

Părinții Bisericii nu ne apar însă atât de încrezători în posibilitățile rațiunii autonome de a ajunge de la creaturi la Dumnezeu. Acest demers nu poate fi decât unul duhovnicesc, și deci în chip necesar teologic. Sf. Maxim Mărturisitorul precizează în acest sens că Dumnezeu este doar crezut că există, pe baza rațiunilor din lucruri, iar nu demonstrat. El poate fi cunoscut pe calea vieții teologice. Dumnezeu Însuși îl întărește pe om prin harul Său pe terenul acestei cunoașteri unde competențele omenești se dovedesc neputincioase. Sf. Grigorie Palama respinge, la rândul său, pretențiile rațiunii omenești, prin exercițiul exclusiv al darurilor naturale, de a se împărtăși de cunoașterea lui Dumnezeu. Iar mărturiile Bisericii în acest sens sunt nenumărate.

Se face o distincție între *Apologetică* și *apologie*. Pentru unii, Apologetica este „arta apologiei" (sau „știința apologiei"), precum poetica este „arta poeziei". Pentru alții, Apologetica va consta mai ales în demonstrarea pozitivă a titlurilor Bisericii, iar apologia va fi mai curând partea negativă a Apologeticii, adică răspunsul la obiecțiuni. Pentru alții încă, o apologetică va fi o apologie completă, o apologie va fi o apologetică prin care se susține un punct particular. Duplessy crede că distincția cea mai bună, verificată în practică, este că o apologie e mai curând destinată dușmanilor religiei, în timp ce o apologetică este mai curând destinată credincioșilor ei. O „demonstrare" a creștinismului, se afirmă aici, este posibilă (Eugen Duplessy, *Apologetica sau Apărarea religiei*, Ed. Mănăstirea „Portărița", Satu Mare, 2005, trad. de diac. Gheorghe Băbuț, p. 9).

Nu mai este o noutate pentru nimeni criza resimțită în spațiul Apologeticii apusene. Acesteia din urmă i se reproșează că, în pofida intenției sale nobile de a opera o deschidere către trăirea creștină, se arată mai curând neputincioasă în a-l conduce prin demonstrație pe cel necredincios la convertire. În același timp, a te arăta tot timpul defensiv prin afirmațiile tale induce ideea unei vulnerabilități a creștinismului,

cu efect contrar obiectivelor Apologeticii. Este limpede că rațiunile oferite ca motive de credibilizare a creștinismului rămân departe de plinătatea întâlnirii mistice cu Dumnezeul cel Viu Care acționează asupra conștiinței omului printr-o deschidere duhovnicească.

Se afirmă deopotrivă eșecul proiectului Apologeticii ca știință obiectivă (Claude Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Éd. du Cerf, Paris, 1987). Astfel încât Apologetica fiind considerată teologic insuficientă, științific neconvingătoare, necesitând preocupare, ca în trecut, în direcția celui necredincios, dar în contextul exigențelor postmodernității, sub aspect atât metodologic, cât și teologic, s-a făcut resimțită necesitatea unei înnoiri a Apologeticii. Vom asista la o recalibrare a preocupărilor acesteia în raport cu cele specifice altor discipline teologice[4].

Noua Apologetică apuseană a primit numele de „Teologie Fundamentală"[5]. Aceasta este definită ca *propedeutică* cu uneltele rațiunii,

---

[4] A se vedea de exemplu cazul Dogmaticii. Tendința de cooperare dintre *Teologia Fundamentală* și *Dogmatică* poate surprinde, ținând seama de efortul Apologeticii clasice de a se sluji tot mai mult de exercițiul rațiunii pentru a-l conduce pe necredincios în același sens în care îl duc dogmele pe cel credincios. Între timp s-a făcut resimțită nevoia ca Dumnezeul oferit prin uneltele rațiunii să fie Același cu Cel mărturisit prin dogma Bisericii. În felul acesta, Dogmatica desăvârșește ceea ce Teologia Fundamentală a început prin exercițiul rațiunii.

[5] Textul de referință în lumea catolică prin care este motivată această disciplină pare a fi enciclica papei Ioan Paul al II-lea *Fides et ratio* (14 septembrie 1998). Iată îndemnul programatic cuprins în acest text: „*Teologia Fundamentală*, datorită caracterului ei propriu de disciplină care are rolul de a da motivație credinței (cf. *1 Petru* 3, 15), va trebui să aibă grijă să justifice și să explice relația dintre credință și reflecția filosofică. Deja Conciliul Vatican I, recuperând învățătura paulină (cf. *Romani* 1, 19-20), atrăsese atenția asupra faptului că există adevăruri cognoscibile în mod natural, și deci filosofic. Cunoașterea lor constituie o supoziție necesară pentru a accepta revelația lui Dumnezeu. În studierea Revelației și a credibilității sale împreună cu actul de credință corespunzător, Teologia Fundamentală va trebui să arate cum, în lumina cunoașterii prin credință, ies la suprafață unele adevăruri pe care rațiunea le percepe deja în drumul său autonom de cercetare. Acestora, Revelația le conferă plinătate de sens, orientându-le spre bogăția misterului revelat, în care își află scopul lor ultim. Să ne gândim, de exemplu, la cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, la posibilitatea de a deosebi revelația lui Dumnezeu de alte fenomene sau la recunoașterea credibilității sale, la felul în care limbajul uman exprimă ceea ce depășește orice experiență omenească. De la toate aceste adevăruri, mintea este condusă spre recunoașterea existenței unei căi introductive autentice în spațiul credinței, care poate orienta pe om către acceptarea revelației, fără ca acesta să piardă ceva din propriile principii și din propria autonomie. În aceeași măsură, Teologia Fundamentală va trebui să arate compatibilitatea intimă dintre credință și exigența ei esențială, anume aceea de a se explica cu ajutorul rațiunii, în deplină

respectiv ca *teodicee* menită să îl pregătească pe om pentru întâlnirea cu credința. Registrul terminologic evocă „relația dintre credință și reflecția filosofică" și „credibilitatea Revelației". Începând cu mijlocul anilor '80, două mari școli de Teologie Fundamentală din Occident, Universitatea Gregoriană Pontificală din Roma și Facultatea de Teologie a Universității din Tübingen, relansează disciplina. După versiunea gregoriană, Teologia Fundamentală trebuie să se investească în susținerea credibilității Revelației. După varianta propusă de colectivul din Tübingen, aceasta este teologia fundamentelor Revelației, care face referire la ceea ce este „de bază", „esențial" (a se vedea Pie-Ninot Salvador, „Las dos escuelas actuales de teología fundamental", în: *Estudios eclesiásticos*, Facultatea de Teologie, Universidad Pontificia Comillas, vol. 73, no. 285, Madrid, 1998, pp. 255-260).

În viziune catolică, drumul specific al Teologiei Fundamentale este cel al discursului rațional către credibilizarea, și, prin aceasta, către descoperirea Revelației în calitatea ei de fundament al trăirii creștine, prin folosirea uneltelor intelectului, așa cum este pus el în slujba credinței. Dacă Apologetica apuseană clasică apare ca un efort de a-l convinge pe celălalt de credibilitatea credinței creștine și, implicit, o denunțare a lipsurilor acestuia, tendința Teologiei Fundamentale occidentale este aceea a dialogului tolerant în ideea că „dreptatea" interlocutorului contează și ea în raport cu cea a apologetului. Intenția este nu atât de focalizare pe identificarea erorii celuilalt, cât de prezentare a unei mărturii despre propria credință în context dialogic. Mutația este evidentă: de la o mărturisire de credință, demersul se mută în spațiul ideilor, acolo unde, în multe situații, coabitarea principiilor diferite devine posibilă.

Teologia Fundamentală își propune să exprime credința creștină contextual, în funcție de provocările epocii și mediului, dorind să „traducă" credința în limbajul interlocutorilor. Ea oferă o muncă de interpretare care depinde de un număr de parametri de ordin cultural

libertate. Astfel, credința va ști să arate în întregime drumul unei rațiuni care caută adevărul cu sinceritate şi este pregătită să-l primească. În felul acesta, credința, dar al lui Dumnezeu, deşi nu se întemeiază pe rațiune, cu siguranță nu poate să facă abstracție de ea; în același timp, pentru rațiune apare necesitatea de a se întări prin credință, ca să descopere orizonturile la care de una singură nu ar putea ajunge" (Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio,* trad. în rom. pr. Wilhelm Dancă, Ed. Presa Bună, Iași, 1998, paragraful 67).

și existențial. Este centrată nu atât pe obiectul credinței, cât pe subiectul credincios sau susceptibil de a deveni astfel. Ca și în Apologetică, exercițiul rațiunii este fundamental.

Este de remarcat preocuparea de a afirma contextual inteligența credinței, găsindu-i un loc printre alte raționalități cu a căror evidențiere se ocupă oamenii de știință sau filosofii. A crede cu inteligență nu înseamnă numai a fi în dialog constant cu aceste raționalități, ceea ce constituie fără îndoială o provocare pozitivă pentru creștin. A crede înseamnă să știi să faci față situațiilor și provocărilor din cultura contemporană cu resursele proprii credinței (a se vedea în acest sens lucrările colocviului *L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines,* Institutul Catolic din Paris, 4-6 martie 2004). Teologia Fundamentală își propune să pună în valoare raționalitatea, sau, mai bine spus, inteligibilitatea credinței. Nu este, ca în cazul vechilor apologii creștine, un răspuns la o presiune din exterior, la un atac sau la o acțiune de discreditare, ci demersul viu, pozitiv, al unei credințe care își exprimă resursele raționale prin dialog.

2.1.2. *Apologetică sau Teologie Fundamentală în spațiul ortodox românesc*

În a doua jumătate a secolului al XX-lea, studentul teolog ortodox român a putut întâlni în facultate disciplina *Apologetică,* dedicată, prin studii riguroase și cercetare cu exigențe de ordin academic, apărării adevărurilor de credință cu ajutorul argumentelor raționale. „Rațional" evocă aici exercițiul propriu filosofiei, științei sau metafizicii. Se caută temeiuri și justificări de ordin rațional privind adevărurile de credință care să fie credibile celor care nu acceptă revelația creștină, ci doar ceea ce constituie produsul inteligenței umane.

Afirmând-o deopotrivă ca *Teologie Fundamentală*, Părintele Ion Bria o definește astfel: „Creație a scolasticii, Apologetica a fost introdusă în învățământul ortodox sub influența teologiei apusene [...]. Azi Teologia Fundamentală (Apologetica) este predată înainte de Teologia Dogmatică, cu înțelesul că Evanghelia trebuie să devină mai credibilă pe baza demonstrațiilor logice, după care credința intervine ca să dea

certitudinea cunoașterii" (Pr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 31).

Dacă înțelegem Teologia Fundamentală ca disciplină teologică investită în tot ceea ce înseamnă demersul apărării cu ajutorul rațiunii a adevărurilor fundamentale ale creștinismului, am putea interpreta că *Apologetica* are un domeniu de interes mai larg, în măsura în care se preocupă de apărarea tuturor adevărurilor de credință, nu doar a celor fundamentale. Ne este de asemenea mai ușor să vorbim de *Apologetică* atunci când avem în vedere modul de acțiune al acesteia, în calitatea sa de „știință a apărării" credinței creștine. Termenul de știință este folosit aici în sensul primar și larg de „cunoaștere" (lat. *scientia*), iar nu în accepțiunea sa modernă.

Ne este deopotrivă la îndemână, atunci când accentul cade pe obiectul apologiei (Apologeticii), să evocăm Teologia Fundamentală, subliniind prin aceasta că apărarea privește fundamentele vieții în Hristos, adevărurile esențiale venite prin Revelație și care, trăite prin viața creștină, permit îndumnezeirea omului. De remarcat, în acest context, că apologiile primelor veacuri creștine nu tratează nicidecum probleme periferice vieții teologice, ci ating unele trăsături fundamentale ale creștinismului, am spune chiar esențialul doctrinei creștine. Acest lucru ne încurajează să asumăm, în lipsa unor condiționări resimțite cu specificitate în spațiul apusean, echivalența dintre Teologia Fundamentală și Apologetică.

Au fost propuse și armonizări ale problematicii de studiu între Apologetică și Teologia Fundamentală, care au condus la denumirea de *Apologetică Fundamentală*. O denumire întâlnită pentru Teologia Fundamentală este și cea de *Dogmatică Generală*, înțeleasă ca un fel de propedeutică la dogmatica specială[6]. În ceea ce ne privește, *pledăm*

[6] „Știința Apologeticii are [...] și alte denumiri: Introducere în Teologie, Teologie Generală, Teologie Speculativă, Teologie Apologetică, Enciclopedia teologiei. Uneori, această știință este denumită filosofia religiei, filosofia creștinismului, concepția creștină despre lume" (Ivan Mihailovici Andreev, Teologia apologetică ortodoxă, p. 47). Preocupările privind identificarea misiunii Apologeticii în spațiul rus arată bogăția și complexitatea acestui tip de reflecție din ultimele două secole. Configurarea *curriculumm*-ului teologic din academiile rusești, de exemplu, poate constitui o dovadă a dorinței de „evanghelizare a științelor", în măsura în care s-a dorit „predarea

cu simplitate pentru reținerea echivalenței dintre teologia fundamentală și apologetică, considerând că esențialul, în perspectivă ortodoxă, este conținutul concret al acestei discipline, faptul că *aceasta poate exprima ethosul și sensibilitatea duhovnicească ale Tradiției și vieții eclesiale*. Precizarea obiectului ei se va face în cele ce urmează.

Preluarea la nivel de metodă, de concepte și de conținut a materiei predate în școlile de teologie apusene sub numele de *Apologetică* sau *Teologie Fundamentală* în interiorul ortodoxiei românești constituie o evidență. O demonstrează scrierile celor care s-au dedicat acestui domeniu, dintre care propunem câteva spre exemplificare.

Începem cu manualul *Apologetica. Elemente de filosofia religiunii creștine* al profesorului de Apologetică Ioan Gh. Savin[7], publicat în 1929 și republicat în 1996 cu titlul *Apărarea credinței. Tratat de apologetică*. Titlul inițial arată fără echivoc substanța acestui demers apologetic, și anume filosofia religiei. Nota la ediția ultimă subliniază faptul demn de remarcat că lucrarea s-a sprijinit în epocă pe „cele mai recente achiziții

disciplinelor teologice alături de cele științifice", favorizându-se astfel „primirea de către cele din urmă, și prin ele de către viața umană în întregimea ei, a unei luminări teologice în duhul creștinismului" (Hyacinthe Destivelle, *Les sciences théologiques en Russie (réforme et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XX*[e] *siècle)*, Éd. du Cerf, Paris, 2010, pp. 474-475). Apariția disciplinei „Apologetica științelor naturale" era răspunsul de ordin eclesial dat în raport cu „răspândirea științelor naturii și de contradicțiile pe care acestea le aduc față de anumite învățături teologice tradiționale". Se estima aici dificultatea pe care ar resimți-o orice om cultivat aflat în situația de a nu cunoaște fundamentele acestor științe, cu atât mai mult cu cât „concepțiile intelectualității contemporane, în contradicție cu Biblia, se fundamentează în principal pe științele naturale" (*ibidem*, p. 510). Apologetica raportată la științele naturale, mai mult ca oricare altă știință teologică, era chemată să întindă puntea între școala eclesiastică superioară și societatea ortodoxă rusă (*ibidem*, p. 511). Anul 1869 marchează apariția cursului de „Teologie Fundamentală" cu scopul declarat al unei justificări raționale a credinței creștine. Apologetica reînvie prin Regulamentul din 1910 în perspectiva că trebuie să „servească drept punte între teologie și știința profană, cu atât mai mult cu cât elementul apologetic trebuie să fie o dimensiune a tuturor ramurilor științelor teologice" (*ibidem*, p. 802). Comisia sinodală din 1917-1918 va afirma Teologia Fundamentală ca „justificare filosofică a creștinismului" (*ibidem*, p. 803).

[7] [Repere bio-bibliografice] Ioan Gh. Savin s-a născut în 1885 în județul Covurlui. Devine profesor de Apologetică la Chișinău în 1927. În anul 1929 îi apare lucrarea *Apologetica. Elemente de filosofia religiunii creștine*, manual pentru uzul școlilor secundare și seminariilor. În 1936 se tipărește prima parte din *Cursul de apologetică*, a doua parte fiind gata eșalonat (în 1940, perioadă când este profesor și decan la Facultatea de Teologie din Iași, și respectiv 1943, când este profesor la catedra de Apologetică și Dogmatică a Facultății de Teologie din București).

ale antropologiei, sociologiei, statisticii, paleontologiei, etnografiei și fizicii". Dat fiind însă caracterul perisabil al unora dintre aceste cunoștințe, valoarea manualului se recentrează astăzi pe componenta teologică (a se vedea: Ioan Gh. Savin, *Apărarea credinței. Manual de Apologetică*).

O scurtă incursiune în ceea ce ține la Ioan Gheorghe Savin de identificarea, definirea și explicitarea elementelor de referință din studiul Apologeticii evidențiază Apologetica drept disciplina teologică ce are ca obiect apărarea și justificarea religiei creștine prin mijloace oferite de rațiune. Termenul vine de la grecescul *apologêtikos* sau *apologia,* care înseamnă apărarea, justificarea unei credințe sau a unei persoane. Avem în acest sens la greci cunoscuta *Apologie a lui Socrate*.

Cu privire la distincția dintre apologie și Apologetică, Savin consideră că în Biserică au fost întrebuințate ambele denumiri, cu înțelesuri deosebite: *apologia*, folosită încă de la începutul creștinismului, înseamnă apărarea unor puncte parțiale de credință, precum și respingerea atacurilor aduse, pe când *apologetica* înseamnă justificarea și apărarea doctrinei creștine considerate în întregimea ei. Ideea, preluată cel mai probabil din catolicism, se regăsește în teologia ortodoxă contemporană: „Teologia creștină face deosebire între *apologie* și *apologetică*, fiindcă în timp ce prima se ocupă cu apărarea punctuală a unei învățături de credință, cea de-a doua are în vedere apărarea credinței creștine în ansamblul ei" (Pr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*).

Dacă nici I. Gh. Savin și nici Părintele Dumitru Popescu nu par să facă o distincție la nivel de metodă între *apologie* și *apologetică*, diferența fiind la nivel de obiect, între „punctual" și „ansamblu", apare întrebarea legitimă: în măsura în care apologia este prin excelență, în viața eclesială, un demers de teologie, nu ar trebui ca apologetica să fie și ea mai mult decât filosofie sau știință? Prin expresia contemporană de „apologetică rațional-duhovnicească" considerăm că Părintele Dumitru Popescu, spre deosebire de toată apologetica românească a secolului al XX-lea, dă un răspuns tocmai în acest sens.

În sensul apologiei au scris primii apărători ai credinței creștine, numiți prin urmare apologeți, cum au fost Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Atenagora, Tertulian și alții. Apologetica, în înțelesul de astăzi,

s-a dezvoltat mai târziu, începând cu Evul Mediu, deși începuturi avem la scriitori vechi ca Fericitul Augustin, Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Ioan Damaschin. A culminat în veacul al XVIII-lea, determinată în special de atacurile ateiste ale filosofiei materialiste. În acest înțeles, Apologetica este știința apologiei, adică „știința care se ocupă cu justificarea și apărarea sistematică a adevărurilor fundamentale ale religiei creștine cu ajutorul rațiunii" (Pr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, p. 11). Este apărarea și justificarea religiei cu luminile rațiunii omenești, respectiv pe baza datelor revelației naturale. Savin susține că o apologetică obiectivă trebuie să fie liberă de subiectivismul confesional, cum va trebui să fie și o apologetică ortodoxă, care nu va fi călăuzită decât de două principii: *puterea adevărului* și *puritatea credinței* (Pr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, p. 12). Vedem în aceasta o încercare de preluare critică, în practică însă limitată, a discursului apologetic din Occident, în măsura în care, punerea problemei și metoda, după modelul apusean.

Mitropolitul Irineu Mihălcescu[8] explică în *Precuvântarea* manualului său de Apologetică (apărut în septembrie 1941 cu titlul *Teologia luptătoare*) că a urmărit să trateze problemele apologetice și polemice cuprinse în manualul de religie pentru clasa a VII-a (cf. programa analitică din 1929), intitulat *Apologetică sau Elemente de filosofia religiei creștine* și, respectiv, în manualele *Noțiuni de filosofie a religiei* și *Elemente de filosofie creștină*. Apologetica este înțeleasă nu ca demers de teologie, ci de filosofie a religiei. Este „ramura științei teologice care se ocupă cu respingerea atacurilor venite împotriva credinței de la necredincioși", în timp ce polemica reprezintă „ramura științei teologice care răspunde atacurilor venite de la teologii altor confesiuni sau secte, ori chiar aparținând aceleiași confesiuni, dar care au sau susțin păreri diferite sau de-a dreptul potrivnice

[8] [Repere bio-bibliografice] Mitropolitul Irineu Mihălcescu s-a născut în 24 iulie 1874 în județul Buzău. A făcut studii de specializare la Facultățile de Teologie și Filosofie din Berlin și Leipzig (1901-1904), obținând la 13 iunie 1903 titlul de doctor în filosofie la Facultatea de Teologie și Filosofie din Leipzig (titlul tezei: „Darlegung und Kritik der Religionsphilosophie Sabatiers"). Începând cu 1904 este profesor la catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică a Facultății de Teologie din București, unde predă până la alegerea sa în scaunul mitropolitan al Moldovei (1939).

învățăturilor oficiale ale Bisericii. Și una, și alta, și Apologetica, și Polemica duc [...] luptă literară cu cele două categorii de potrivnici ai dreptei credințe, ai învățăturii celei adevărate. Amândouă pot fi dar numite cu un singur termen: Teologie luptătoare, nume generic dat lucrării sale de Mitropolitul Irineu Mihălcescu" (Mitropolitul Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, pp. 5-6).

S-ar putea conchide că, în interiorul școlii de teologie ortodoxă românească, secolul al XX-lea apare invariabil ca fiind timpul unei apologetici asumate, ca demers de filosofare religioasă și de știință a argumentării credinței. În același timp însă, începutul secolului al XXI-lea prezintă repere care promit o nouă abordare, în direcția reconfigurării Apologeticii pe baze duhovnicești. Se întrevede o căutare a libertății de expresie, proprie adâncimii teologiei ortodoxe, așezate în făgașul sensibilității și experienței duhovnicești specifice spațiului ortodox. Sensul există, mai trebuie angajarea concretă, roditoare în această direcție. Astfel, atunci când propune „apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei" (Pr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional duhovnicească*), Părintele Dumitru Popescu are în vedere că, potrivit ethosului și spiritualității noastre, trebuie purces la căutarea unei Apologetici mai puțin scolastice și mai mult axate pe probleme concrete, pe probleme existențiale, că este necesară tratarea temelor Apologeticii din perspectiva unei teologii nu atât raționaliste, cât referitoare la experiența duhovnicească, provenind deci din viața Bisericii.

2.1.3. ***Definirea ortodoxă a disciplinei „Apologetică": obiective, metodă, concepte fundamentale***

Obiective. Conform etimologiei ([gr.] *apologia, apologêtikos* = apărare, justificare), Apologetica este justificarea și apărarea credinței. Diferitele definiri de tip scolastic, prin care Apologetica este afirmată ca studiu al apărării adevărurilor de credință cu ajutorul argumentelor raționale (a se revedea 2.1.2), configurează un tip de Apologetică străin de mărturisirea duhovnicească proprie vieții Bisericii. Cum să aperi adevărurile de credință, în general, și pe cele fundamentale, în

particular, prin exercițiul unei rațiuni obiectivante, analitice, eficiente doar în categoriile realităților lumii create?

Biserica s-a străduit să exprime aceste adevăruri prin dogme, cu alte cuvinte prin adâncul duhovnicesc al unor afirmații de-Dumnezeu-inspirate care fac întru câtva accesibile înțelegerii omului realitățile dumnezeiești mai presus de rațiune.

Un „adevăr de credință" reprezintă întotdeauna o afirmație-teofanie rezultând din Taina întâlnirii omului cu realitatea necreată. Cum se poate face acest adevăr „credibil" și „accesibil" doar în coordonatele (întotdeauna prea înguste) ale unui sistem de gândire? A apăra prin argumente logice înseamnă a te încredința unui demers specific intelectului, capabil să producă la nesfârșit rațiuni pro sau contra oricărei afirmații. De aici provine și caracterul perisabil al tuturor acestor argumente, dată fiind posibilitatea lor infinită de revizuire în timp. Că argumentele pentru „dovedirea existenței lui Dumnezeu" aparțin acestei categorii o mărturisește continua lor critică și ajustare de-a lungul timpului. Considerăm deci că modul de „argumentare" apologetică, vizând credibilizarea Revelației în mințile celor care pretind ca temelie a descoperirii Adevărului exercițiul exclusiv al minții, efect al unei tendințe raționaliste importate în spațiul teologiei ortodoxe din scolastică, nu constituie o expresie de mărturisire fidelă vieții Bisericii.

Apologetica specifică spațiului eclesial cuprinde deodată mărturisirea Adevărului încredințat nouă prin Sfânta Tradiție și combaterea concepțiilor greșite care distorsionează învățătura de credință a Bisericii, ca demers de teologie. Nu presupune încadrarea mesajului Bisericii în mentalitatea și curentele culturale ale epocilor, ci exprimarea mesajului evanghelic întru același Duh Sfânt pogorât peste ucenici la Cincizecime și rămas lucrător în Biserică până acum. Apologetica nu poate fi decât o expresie a Sfintei Tradiții a Bisericii trăită și actualizată în viețile noastre ca mediu de înțelegere și de devenire, prin care omul se împărtășește cu prezența Sa dumnezeiască. *Fondul Apologeticii contemporane nu poate fi decât același cu cel din vechime, și anume o preocupare pentru conlucrarea de taină om-Dumnezeu prin care Duhul Sfânt dă înțelepciune și putere de a mărturisi, fie și în condiții ostile transmiterii mesajului evanghelic, credința creștină.*

Metodă. Utilizarea unor cunoştinţe din diferite domenii care să favorizeze o punte de dialog între cultura omului și datele Revelației este nu numai îngăduită, dar chiar încurajată. Am putea spune că reprezintă o vocație a Apologeticii. Aceste cunoștințe nu sunt însă decât hainele noi ale unuia și aceluiași demers duhovnicesc prin care, căutându-se inspirația de Sus, se urmărește mărturia duhovnicească în stare să răspundă frământărilor concrete ale omului de azi și, implicit, nevoii sale de mântuire. Căutarea cu orice preț a unei potriviri între datele Revelației și constatările științelor sau filosofiilor unui veac anume este străină de demersul apologetic ortodox.

Numită *concordism*, această atitudine ideologică nu respectă la nivel de competențe specifice nici teologia, nici filosofia, nici știința. O integrare în discursul apologetic a diferitelor cunoștințe necesare edificării celui căruia îi este adresat acest discurs este posibilă, pozitivă și încurajatoare. Construirea afirmațiilor Apologeticii se face însă întotdeauna din interiorul experienței eclesiale a adevărului de credință, așadar, în spațiul teologic. Ea duce la transfigurarea în Hristos a reperelor conceptuale din mentalitatea și discursul celor cărora le răspunde. Dialogul se poartă nu în registrul datelor concrete ale științelor, care în sine nu pot nici valida, nici invalida existența lui Dumnezeu, ci în cel al interpretărilor de ordin filosofic sau metafizic pe care apologetul îl deschide duhovnicește prin propria lectură și interpretare teologică, inspirate de Dumnezeu, orientate de sfinți, într-un acord profund cu Tradiția.

Considerăm că existența disciplinei *Apologetică* nu poate decât să exprime experiența de ordin apologetic a Bisericii din toate timpurile. Aparatul critic de investigare și cercetare științifică specific disciplinelor teologice universitare trebuie să servească transmiterii duhovnicești a acestei experiențe pentru nevoile de azi ale Bisericii. Sau cel puțin să nu o împiedice. În măsura în care putem opera o distincție între Apologetica privită ca experiență proprie vieții Bisericii și disciplina teologică propriu-zisă, cea de-a doua trebuie să se alimenteze din lucrarea celei dintâi, ca disciplina să deschidă duhovnicește pe fiecare credincios (și deci, pe potențialul apologet) în direcția experienței Tradiței eclesiale. Ea nu se poate limita la a informa doar despre existența și compoziția apologiilor în istorie. Este necesară și formarea

întru experiența și conștiința apologetică a Bisericii, în direcția propriei mărturisiri în societatea contemporană.

Terminologie. Manifestând o libertate deplină în a selecta din tezaurul de înțelepciune al poporului evreu (inclusiv din Apologetica acestuia și din tradiția greacă) ceea ce putea servi întru Hristos apologiei creștine, vechii apologeți creștini sunt un model de discernământ și de curaj și o sursă de inspirație în ceea ce privește posibilitatea opțiunilor contemporane. Preluarea unor elemente din instrumentarul dezvoltat în Apus, acolo unde Apologetica s-a dezvoltat ca disciplină universitară, este realizabilă, cu condiția reprecizării termenilor, acolo unde specificitatea ortodoxiei o cere, în raport cu spiritualitatea și conștiința eclesială.

Care ar putea fi, din perspectivă ortodoxă, relația dintre *apologie* și *Apologetică*? Teologia apuseană propune distincția între Apologetică și apologie: Apologetica înseamnă „știința apologiei" (în practică, o investigare de ordin istoric și filosofic), așa cum Dogmatica înseamnă „știința dogmelor", înțelegând prin aceasta apărarea savantă (termenul original, scolastic) a creștinismului prin expunerea rațiunilor care îl susțin. Se ajunge, în general, la concluzia că obiectul Apologeticii este mai amplu decât cel al apologiei – care se limitează la a apăra puncte din doctrina creștină. Se afirmă că apologia apare la o vârstă timpurie a creștinismului, în timp ce Apologetica, fiind mai degrabă o știință, nu a apărut decât mai târziu și a cunoscut continuă formare și perfecționare.

Considerăm că înțelegerea Apologeticii (numai) ca știință trebuie respinsă, întrucât în felul acesta se contestă unitatea structurală dintre apologie și Apologetică. Dacă apologia, așa cum s-a manifestat ea istoric în viața Bisericii, este prin excelență rezultatul unei mărturisiri teologice inspirate de Duhul Sfânt, este cu siguranță limitativ să se considere că Apologetica este investigația științifică a filonului apologetic al Bisericii. Aceasta pentru că, în felul acesta, nu se formulează niciun răspuns real, teologic, la nevoia credincioșilor Bisericii. De aceea, asumarea Apologeticii ca demers de teologie este posibilă chiar în măsura în care, pentru nevoi de ordin intern, Apologetica face apel la competențe de ordin științific sau filosofic, acestea din urmă putând fi valorificate fără o alterare a fondului teologic.

Aceasta ne conduce la a afirma că, așa cum termenul de „Dogmatică” acoperă la nivel universitar investigarea și aprofundarea Teologiei Dogmatice (sau a teologiei dogmelor), Apologetica are de acoperit, ca demers universitar, tot ceea ce ține de investigarea și de aprofundarea teologiei apologetice (respectiv a teologiei apologiilor). Astfel, atâta vreme cât putem vorbi de dogme ca învățături de credință și de studiul acestora ca dezvoltare a unei teologii explicative care să pună în valoare și în lucrare adevărurile eterne încifrate condensat în formula dogmatică, putem deopotrivă să vedem în apologii niște mărturisiri teologice pe care le putem studia printr-o teologie explicativă, care să ne facă accesibilă bogăția infinită a acestui fel de mărturisire propriu Bisericii.

Expresie a împreună-mergerii cu Părinții în devenirea bisericească a vieții noastre, *Apologetica poate fi teologia care reliefează conținutul teologic al apologiilor, îl aprofundează, îl explică și îl pune în lucrare pentru nevoile lumii de azi.* Astfel, după cum exprima Părintele Dumitru Stăniloae convingerea că Sfinții Părinți nu au făcut abstracție de timpul în care au trăit pentru mărturia lor teologică – și nu ar fi făcut nici de al nostru, dacă prin iconomia lui Dumnezeu ar fi viețuit astăzi –, studiem Apologetica nu numai din curiozitatea intelectuală pentru descoperirea felului cum au răspuns cei de demult la solicitările timpului lor, ci dintr-o necesitate existențială, din nevoia de devenire teologică la școala celor care, inspirați de Duhul Sfânt, au exprimat, adesea cu prețul vieții lor, adevărurile credinței.

2.1.4. ***Relația Apologeticii (Teologiei Fundamentale) cu celelalte discipline teologice***

Știm că spectrul larg de preocupări de cercetare și aprofundare existent în câmpul teologiei ortodoxe la nivel universitar a dus la împărțirea disciplinelor în patru grupe fundamentale. Vorbim astăzi de discipline biblice (Studiul Vechiului și Noului Testament), istorice (Istorie Bisericească), sistematice (Teologie Fundamentală sau Apologetică, Dogmatică, Morală) și practice (Liturgică, Pastorală, Catehetică, Omiletică, Drept Bisericesc).

Relativ la grupa disciplinelor sistematice, Teologia Fundamentală întreține o relație privilegiată, întâi de toate, cu Dogmatica. Aceasta este

însărcinată cu expunerea sistematică a dogmelor și cu aprofundarea lor teologică. Am menționat deja că, într-o viziune scolastică, Teologia Fundamentală pare a fi propedeutica necesară, cu ajutorul uneltelor rațiunii, prin care mintea este pregătită pentru întâlnirea cu adevărurile de credință descoperite prin Revelație. Din perspectivă ortodoxă însă, credem că Dogmatica îi este necesară Teologiei Fundamentale întâi de toate pentru că apologetul trebuie să fie familiarizat, prin propria-i trăire, cu fundamentele credinței, despre care dă mărturie. Mai mult, familiarizarea cu acestea trebuie să fie atât de bună, încât să reușească să le expliciteze, să le „traducă" adecvat, ca să le facă accesibile mai ales celor cărora le sunt (încă) străine.

Studiul Moralei și Spiritualității ortodoxe (Ascetica și mistica) ajută lucrarea de formare duhovnicească. Astfel, înaintarea spre despătimire a creștinului îi deschide acestuia posibilități de contemplare teologică („Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" [*Matei* 5, 8]) și, implicit, posibilitatea unei mărturisiri „cu putere multă", inspirată de Duhul Sfânt, după cum ne încredințează Hristos. Are loc apărarea, nu în chip exterior a adevărurilor de credință, ci din interiorul trăirii lor.

Privitor la disciplinele biblice, Studiul Vechiului și Noului Testament aduce în relația cu Apologetica mărturia biblică a lucrării lui Dumnezeu în lume prin aleșii Săi. Aceștia sunt adevărați apologeți care apără de rătăcire și de pervertire în conștiințele oamenilor calea care îl duce pe om la mântuire. Ne apar astfel ca având un pronunțat caracter apologetic versete din Psalmi sau cuvinte din Înțelepciunea lui Solomon (Vechiul Testament). Deopotrivă, ne sunt folositoare mărturiile Sfinților Apostoli (Noul Testament), în contextul demersului de edificare a celorlalți privind necesitatea angajării în viața creștină.

Studiul istoriei Bisericii este fundamental pentru înțelegerea contextului istoric în care s-a manifestat filonul apologetic al Bisericii. În acest context, studiul Patrologiei ne este de un ajutor de neprețuit pentru întâlnirea cu viața și cu scrierile apologeților din toate timpurile.

Grupul de discipline teologice care pare a avea o legătură mai redusă cu Apologetica, dată fiind orientarea acesteia din urmă spre mărturia către cei din afara spațiului eclesial, este cel al disciplinelor practice. Însă, în măsura în care reperele apologetice au servit totdeauna și

edificării credincioșilor, învățătura pastorală a Bisericii, predicile și catehezele nu au decât de câștigat de pe urma tezaurului apologetic al Bisericii. Pastorala, Omiletica și Catehetica se pot servi astfel din plin de conținuturile Apologeticii. La rândul ei, Liturgica, disciplină care contribuie la aprofundarea vieții liturgice ca sursă vie a devenirii teologice a fiecărui creștin, ne ajută să ne deschidem către Dumnezeu, prin Dumnezeiasca Liturghie și prin toate celelalte slujiri sacramentale. În mod special, Sfânta Liturghie, în înțelesul ei de reînnoită Cincizecime, constituie un izvor nesecat de inspirație și de putere pentru mărturisirea apologetică în toate veacurile.

2.2. *Teologia Fundamentală în contextul contemporan*

Într-o lume bulversată de schimbări și de tendințe cu impact covârșitor asupra devenirii omului, trăirea creștină de astăzi e datoare să dea propria mărturie că, dincolo de progresul științelor și de evoluția mentalităților, este nevoie, ca și în trecut, de învățătura lui Hristos, ca învățătură mântuitoare. *A ști să propui mesajul evanghelic în contexte nu întotdeauna favorabile sau deschise valorilor credinței constituie, prin excelență, obiectul preocupărilor de ordin apologetic. Astfel, o disciplină teologică susceptibilă să ajute Biserica în acest demers nu poate fi decât de stringentă actualitate.*

Eforturile se pot orienta în două direcții semnificative: *pe de o parte, căutăm recuperarea și valorificarea identității eclesiale și duhovnicești a Apologeticii, iar pe de altă parte, afirmăm necesitatea de a avea inițiativa și curajul mărturisirii Adevărului Evangheliei în Areopagul opiniilor, modelelor și perspectivelor antropologice actuale, dezvoltate fiecare în diverse religii, științe sau filosofii.*

Este imperativ să se aibă în vedere că Apologetica, în calitate de teologie vie, presupune experiența realității propovăduite. Presupune, în mod necesar, trăirea teologică în interiorul comunității eclesiale, fără de care se îndepărtează de izvorul puterii de viață. Demersul apologetic este ancorat în taina Cincizecimii. Acceptarea existenței lui Dumnezeu, impusă ca necesitate intelectuală, mutilează taina persoanei și a libertății în Duhul Sfânt. Criza Teologiei Fundamentale

de azi există în măsura în care este desemnată ca disciplină care utilizează mijloacele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu și pentru a face rezonabilă, din punct de vedere rațional, experiența religioasă. Putem arăta raționalitatea și inteligibilitatea credinței în dialog cu demersul științelor de evidențiere a inteligibilității lumii, dar o putem face cu conștiința manifestării de taină a supraraționalului prezenței harului dumnezeiesc în universul întreg.

Subiecte de rezolvat

1. Ce este Apologetica?
2. Care este metoda Apologeticii ortodoxe?
3. Care este relația Apologeticii cu celelalte discipline teologice?

Bibliografie

1. *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013.

Autori contemporani

1. Andreev, Ivan Mihailovici, *Teologia apologetică ortodoxă*, Ed. Sofia, București, 2003;
2. Mihălcescu, Irineu, *Teologia luptătoare*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994;
3. Popescu, Dumitru Pr., *Apologetica rațional duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009;
4. Savin, Ioan Gh., *Apărarea credinței – Manual de apologetică*, Ed. Anastasia, București, 1996;
5. Sofronie Arhimandritul, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.

„Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi
și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl,
plin de har și de adevăr” (*Ioan* 1, 14).

3. Experiența eclesială a Adevărului, criteriu fundamental al Apologeticii ortodoxe

Cuvinte-cheie: *Adevăr, experiență eclesială, istorie, cosmos, rațiune, concept.*

3.1. *Împlinirea căutării Adevărului în filosofia greacă și tradiția iudaică prin Hristos, Cuvântul întrupat și împărtășit în comuniunea de viață a Bisericii*

3.1.1. ***Iisus Hristos – Calea, Adevărul și Viața***

De-a lungul timpului, oamenii s-au aflat într-o constantă și, uneori, istovitoare căutare a Adevărului. Această problematică reprezintă o coordonată esențială a existenței și cunoașterii omenești. Întrebarea lui Pilat înaintea lui Hristos rezumă efortul omenirii de a dobândi certitudinea Adevărului, însă acesta nu poate fi redus la un concept sau la o categorie abstractă. Stând în fața Adevărului, Pilat formulează întrebarea în mod greșit: *Ce este Adevărul?* Mai adecvat ar fi fost: *Cine este Adevărul?*

Hristos nu este un adevăr principial, cuantificabil printr-un concept și generator de sisteme doctrinare sau coduri morale. Hristos este Adevărul personal al fiecăruia dintre noi și al lumii întregi, Cel Care ne cheamă de la moarte la viață și, în același timp, ne dă puterea spre înviere prin biruința Lui asupra morții. Iisus nu prezintă adevăruri doctrinare abstracte, ci Se descoperă pe Sine ca Cel ce este Calea și Viața Care conduce la comuniunea cu Sfânta Treime.

Domnul Hristos afirmă că menirea Sa este de a mărturisi Adevărul întregii lumi: „Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am

venit în lume, ca să mărturisesc adevărul" (*Ioan* 18, 37). Însă, atunci când Pilat Îl întreabă ce este Adevărul, Mântuitorul nu dă o definiție. Tăcerea Domnului Hristos indică *taina Adevărului care nu se epuizează într-o anumită formulare*, fiind mai presus de silogisme și cugetări discursive. Este o invitație la contemplarea cu evlavie și cuviință a Adevărului Vieții, într-un mod participativ, prin propria viață.

Mărturisirea fără echivoc a Domnului Hristos ca fiind Calea, Adevărul și Viața (*Ioan* 14, 6) este o realitate centrală a credinței Bisericii și a Apologeticii ortodoxe fundamentate în Tradiția patristică și eclesială. Sf. Maxim Mărturisitorul (un martir al Adevărului) face o afirmație fundamentală pentru înțelegerea Apologeticii: *Nu Adevărul este pentru virtuți, ci virtuțile sunt pentru Adevăr*. Această afirmație are o relevanță specială mai ales în contextul actual, dominat de tot felul de ideologii.

Abdicarea de la centralitatea Adevărului deturnează semnificația și menirea Apologeticii, care riscă să devină un discurs ideologic sau argumentativ bazat pe exersarea unei rațiuni autonome în raport cu viața și experiența Bisericii. Adevărul nu este condiționat și generat de practicarea unor virtuți, ci angajarea și sălășluirea omului întru Adevăr îl orientează spre o viață virtuoasă autentică, întrucât Hristos Adevărul este ființa virtuților, după cum menționa Sf. Marcu Ascetul.

Kerygma Apostolilor, ilustrată în mod emblematic de Sf. Ap. Pavel, constă în *mărturisirea lui Hristos Cel răstignit și înviat ca Adevăr al întregii creații*. Însă această mărturisire constituie un scandal pentru înțelepciunea acestei lumi. *Adevărul Crucii și al Învierii presupune o răstignire a minții față de încrederea în puterea cunoașterii lumești și o înviere la viața înnoită întru Duh și Adevăr*. Hristos Adevărul este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu, cu neputință de cucerit de mintea trufașă, încrezătoare în propriile capacități iscoditoare.

În acest sens, Sf. Ap. Pavel numește nebună înțelepciunea acestui veac, iar propovăduirea Adevărului Evangheliei o nebunie pentru cei care se încred exclusiv în înțelepciunea lumească. Sf. Ap. Pavel întreabă: „Unde este înțeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia?" (*1 Corinteni* 1, 20).

3.1.2. ***Mărturisirea Adevărului Evangheliei – realitate mai presus de înțelepciunea lumească***

Propovăduirea Evangheliei s-a realizat la începuturile creștinismului într-un context cultural care implica interferența între filosofia greacă și tradiția iudaică. Sf. Ap. Pavel, bun și rafinat cunoscător al Legii vechi, dar și al filosofiei antice grecești, le valorifică pe ambele, depășindu-le deopotrivă. Însă, în mărturisirea lui Hristos cel răstignit și înviat nu primează cunoștințele sale remarcabile, ci puterea Duhului întrupată într-un mod de viață ancorat în experiența harului, împărtășită în cadrul comunității eclesiale.

Astfel, *cuvântul apologetic al Sf. Ap. Pavel este o mărturisire a experienței în Duh și Adevăr*, întemeiată prin puterea de viață a credinței, nu printr-o argumentație dialectică. Sf. Ap. Pavel este clar în acest sens: „Iar cuvântul și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adeverirea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu” (*1 Corinteni* 2, 4-5).

Apostolul neamurilor arată că înțelepciunea dumnezeiască nu a fost cunoscută nici de înțelepții acestei lumi, nici de stăpânitorii acestui veac, pentru că dacă aceștia ar fi cunoscut-o, nu L-ar fi răstignit pe Domnul slavei. *Adevărul și slava Crucii, taina lui Hristos cel răstignit și înviat, rămân scandaluri de nedepășit pentru mintea pironită în cele lumești.*

Confruntându-se cu ideile și mentalitățile distincte ale filosofiei grecești și ale tradiției iudaice, Sf. Ap. Pavel afirmă originalitatea mărturisirii de credință creștine: „Fiindcă iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune, însă noi propovăduim pe Hristos Cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie” (*1 Corinteni* 1, 22-23). Această opoziție între conținutul propovăduirii Evangheliei, pe de o parte, și înțelepciunea grecilor, respectiv preocuparea iudeilor pentru semne, pe de altă parte, este legată de problema Adevărului.

Tradiția iudaică este consecventă cu o preocupare pentru istorie, pentru sesizarea lucrării lui Dumnezeu în trecutul concret al

neamului. Preocuparea pentru semne, ca dovezi efective ale prezenței și lucrării lui Dumnezeu în istorie, derivă din această importanță accentuată arătată istoriei. *Adevărul este verificat în istorie ca fidelitate a lui Dumnezeu față de propriile promisiuni*. Sunt în atenție legămintele lui Dumnezeu cu poporul lui Israel de-a lungul istoriei.

Adevărul este Cuvântul lui Dumnezeu descoperit în legământul Său. În Legea veche se afirmă: „Să știi dar că Domnul Dumnezeul tău este adevăratul Dumnezeu, Dumnezeu credincios Care păzește legământul Său și mila Sa" (*Deuteronomul* 7, 9), iar Psalmistul mărturisește: „Începutul cuvintelor Tale este adevărul și veșnice toate judecățile dreptății Tale" (*Psalmi* 118, 160). Promisiunile lui Dumnezeu și răspunsurile poporului lui Israel se întâmplă în istorie. Fiind angajat într-un dialog cu Dumnezeu, credinciosul încearcă să împlinească porunca, legea dumnezeiască. Prin aceasta, el devine părtaș la Adevăr. Prin împlinirea cu credincioșie a voii lui Dumnezeu, omul împlinește Adevărul lui Dumnezeu: „Mântuirea Lui aproape este de cei ce se tem de El, ca să se sălășluiască slava în pământul nostru. Mila și adevărul s-au întâmpinat, dreptatea și pacea s-au sărutat" (*Psalmi* 84, 10-11).

Spre deosebire de tradiția iudaică, filosofia greacă este angajată în căutarea Adevărului dintr-o perspectivă care depășește istoria. Pentru iudei, Adevărul constă în împlinirea eshatologică a istoriei; pentru greci, Adevărul este o realitate care ține de ființa lumii, de principiul ultim care structurează întreaga existență, fiind strâns legat de planul cosmologic. *Pentru spiritul grec, Adevărul se dezvăluie în unitatea și armonia lumii care se constituie în cosmos.*

Astfel, geometric vorbind, mentalitatea iudaică poate fi asociată unei drepte ascendente, iar cea greacă, unui cerc închis. Noutatea și provocarea mesajului Evangheliei constau în faptul că-L prezintă pe Hristos ca Adevăr al istoriei și al cosmosului, ca Alfa și Omega al întregii creații. Hristos, Domnul veșniciei și al veacurilor, prin Întrupare, intră în istoria concretă, deschizând-o spre eshaton. Atât înțelesul dreptei, cât și cel al cercului sunt depășite, dar nu prin anulare, ci prin asumare și transfigurare, printr-o spirală care ține împreună Adevărul și comuniunea.

3.1.3. ***Repere patristice în evidențierea reciprocității dintre Adevăr și comuniune***

Adevărul întrupat în istorie și mărturisit de credința creștină ridică o problemă care poate fi rezumată la următoarea întrebare: „Cum putem noi susține în același timp natura istorică a Adevărului și prezența Adevărului ultim *hic et nunc*? Cu alte cuvinte, *cum poate fi considerat simultan Adevărul sub unghiul semnificației permanente a ființei (preocupare a grecilor), sub cel al cursului ultim al istoriei (preocupare a evreilor) și sub cel al lui Hristos istoric (pretenție a creștinilor) – și toate acestea păstrând alteritatea ființei lui Dumnezeu în raport cu creația*?" (Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 68).

Sfinții Părinți din primele veacuri creștine, prin sinteza propusă, au explicat natura Adevărului relaționându-l cu comuniunea. Ei nu au făcut acest lucru printr-un demers structurat prin analiză conceptuală, ci, înnoindu-și mintea prin experiență eclesială, *au mărturisit Adevărul ca expresie a plinătății comuniunii eclesiale.*

În realizarea unei sinteze care să evidențieze reciprocitatea dintre Adevărul ființei și Adevărul istoriei, o primă direcție o constituie *gândirea apologeților* (ilustrată în mod special de Sf. Iustin Martirul și Filosoful), urmată de gândirea alexandrină (Clement, Origen). În această abordare, *Adevărul este explicat prin prisma Logosului.* Accentul este pus pe caracterul ontologic al Adevărului, însă nu este realizată încă o sinteză ultimă, care să cuprindă în același timp aceste două aspecte fundamentale, Hristos ca Adevăr în Sine și Hristos ca Adevărul descoperit în istorie.

O altă perspectivă (mai pastorală, în comparație cu abordarea apologeților și gânditorilor alexandrini, întrucât e vorba de un păstor al comunității de credincioși) este cea oferită de Sfântul Ignatie. *Acesta relaționează Adevărul cu viața.* Pentru filosofia greacă însă, Adevărul ființei precede viața. Abordarea Sf. Ignatie Teoforul lasă impresia că se renunță la dimensiunea ontologică a Adevărului, dezvăluind însă substratul ontologic al vieții prin caracterul său veșnic. Astfel, *Adevărul și Viața veșnică se întâlnesc în Persoana lui Hristos*, iar cunoașterea lor devine una nestricăcioasă. Se poate sesiza

continuitatea cu învățătura Sf. Ioan Teologul: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (*Ioan* 17, 3).

Această perspectivă apare într-o formă mai elaborată la Sf. Irineu al Lyonului, care Îl afirmă pe *Hristos ca nestricăciune a ființei*. „El îl vede pe Hristos nu ca Adevărul spiritului – lupta sa contra gnosticismului, mișcarea religioasă cea mai intelectuală a epocii, determină această abatere –, ci al nestricăciunii ființei. Vedem aici o asimilare profundă a concepției grecești despre Adevăr ca natură a lucrurilor și a concepției ioaneice și ignatiene despre Adevăr ca viață. Hristos este Adevărul nu pentru că este un principiu epistemologic ce explică universul, ci pentru că este Viața, iar mulțimea ființelor își găsește semnificația în ființa nestricăcioasă întru Hristos Care recapitulează în întregime creația și istoria. Ființa este de neconceput în afara vieții, și de aceea natura ontologică a Adevărului rezidă în noțiunea de viață” (Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 79).

Însă, trebuie subliniat că identificarea ființei cu viața pentru Părinții Bisericii (precum Sfântul Ignatie și Sfântul Irineu) nu se face sub influența unui anumit curent de gândire, ci are ca temei experiența eclesială împărtășită în comuniunea Bisericii. Astfel, gnoseologia patristică fundamentează caracterul ontologic al Adevărului, dar este vorba de o ontologie a comuniunii, ancorată în plinătatea de viață a experienței eclesiale. Există o reciprocitate, la nivel ontologic, între *Adevăr și comuniune*. Astfel, Adevărul nu este un concept static, subiectivizant și manipulabil, nici nu rezultă dintr-o obiectivizare a unor evenimente sau idei, ci este expresia comuniunii Sfintei Treimi extinsă la nivelul Bisericii ca trup tainic al lui Hristos.

Pe firul istoriei vieții Bisericii și a reflecției patristice, îl putem menționa și pe Sf. Atanasie cel Mare. În disputele cu arienii, Sfântul Atanasie evidențiază *perspectiva trinitară a Adevărului și relaționarea ontologiei comuniunii cu experiența eclesială*. Făcând distincție între ființa și voința lui Dumnezeu, Sfântul Atanasie păstrează caracterul ontologic, dar evită confuzia unității ființei dumnezeiești cu cea a lumii. Totodată, reliefând natura relațională a ființei divine, Sfântul Atanasie evidențiază caracterul ontologic al comuniunii.

În contextul elaborării teologiei trinitare, Părinții capadocieni vor continua linia Sfântului Atanasie, asumând exigențele experienței eclesiale, transfigurând semnificația terminologiei trinitare preluate din filosofia greacă. Astfel, identificarea termenului *hypostasis* cu cel de *prosopon* conferă persoanei consistență ontologică. Adevărul ține de ordinea lui „a fi”, însă ontologia este una a comuniunii, a relaționării, întrucât persoana presupune relație.

Deosebirea gândirii creștine privind Adevărul în raport cu tradiția iudaică și filosofia greacă se împlinește într-o *perspectivă hristologică* în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul. Prin relaționarea ontologiei cu istoria, plecând de la realitatea mișcării, Sfântul Maxim evidențiază *reciprocitatea dintre Adevărul ontologic și istorie*. În sinteza sa hristologică, Sfântul Maxim recuperează și valorifică termenul de Logos, dar o face într-o strânsă legătură cu Hristos cel întrupat, cu ajutorul voinței și dragostei dumnezeiești.

Astfel, „adevărul este situat în același timp în inima istoriei, la baza creației și la capătul istoriei, toate acestea într-o sinteză care ne permite să spunem că Hristos este Adevărul și pentru evrei, și pentru greci deopotrivă. Este, poate, pentru prima dată în istoria filosofiei în ansamblul său când a putut fi exprimat un asemenea lucru, fiindcă nu mai există un alt caz, după câte știm, în care limbajul filosofic să fi reușit să unească începutul și sfârșitul ființei fără a se închide într-un cerc vicios. Ceea ce Sfântul Maxim a reușit nu este nimic altceva decât miracolul de a face compatibile cercul și linia dreaptă. Maniera în care a reușit, anume fericita relație dintre ontologie și dragoste și elaborarea unei ontologii a iubirii în noțiunea de *ekstasis*, poate avea o imensă valoare atât în teologia, cât și în filosofia contemporană” (Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, pp. 102-103).

3.2. *Distorsionarea înțelegerii și exprimării Adevărului în teologia scolastică*

Perspectiva Apologeticii a fost semnificativ influențată de modul de raportare, de înțelegere și de exprimare a realității Adevărului. Teologia scolastică, cultivând o rațiune din ce în ce mai autonomă față de

experiența de viață a Bisericii, a distorsionat semnificația eclesială a Adevărului. Încrederea în puterea rațiunii umane asumate în cheie naturalistă, ca expresie a puterii de analiză discursivă, capacitate demonstrativă și de sinteză, denaturează înțelegerea Adevărului.

Separând Adevărul de Viață, evlavia și experiența duhovnicească de rigoarea științifică, teologia scolastică a transformat adevărul în concept supus obiectivizării furnizate de regulile logicii formale. Conformitatea dintre concept și realitate devine criteriul adevărului. Astfel, argumentarea dezvoltată de rațiunea autonomă substituie mărturisirea întemeiată prin calea și viața experienței eclesiale. *Adevărul trece din planul mărturisirii în cel al argumentării.*

În turnirurile scolastice (impresionante ca dezbateri), adevărul stă în puterea articulărilor și în subtilitatea argumentării. Cel care, în mod dialectic, reușește să-și impună punctul de vedere, demonstrând combativitate și putere analitică, își arogă adevărul ca pe un trofeu obținut prin mijloacele specifice exersării rațiunii autonome. În felul acesta, *Adevărul se impune ca un corolar al rațiunii, nu se propune ca o invitație la viață.*

Din perspectiva Tradiției Bisericii, *Adevărul transcende demonstrația.* Adevărul nu se epuizează în formularea sa. Adevărul ca Viață nu poate fi prins în chingile demonstrației, definițiilor și formulelor. *Adevărul nu poate fi demonstrat în totalitate, ci împărtășit în plinătatea comuniunii de viață a Bisericii.* Raționalismul scolastic pretinde că explică definitiv și decisiv realitatea prin intermediul unor edificii axiomatice. Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, emblematice pentru Apologetica scolastică, exprimă perspectiva ancorată în demersul dinspre om spre Dumnezeu și arată încrederea în puterea de cugetare a omului. Practic, Dumnezeu devine obiect de speculație. *Se trece din ordinea lui „a fi” în registrul lui „a avea”*. Nu se mai vorbește de o participare la Adevăr ca eveniment de viață, ci de o posesie a adevărului. Astfel, *adevărul conceptualizat poate fi instrumentalizat și manipulat prin intermediul rațiunii autonome*.

Raționalismul, care capătă în scolastică trăsăturile unei tehnici de gândire ce vizează demonstrarea adevărului, este expresia diluării

sensului profund al rațiunii, deschisă către realitatea credinței. Înțelegerea și folosința distorsionată a *rațiunii în tradiția scolastică a condus la o raportare eronată față de Adevăr*. Această deturnare din planul cunoașterii este consecința disocierii la nivel ontologic dintre natural și supranatural operată în gândirea scolastică.

Astfel, *Apologetica scolastică este rezultanta separării dintre Logos și raționalitatea dumnezeiască a creației.* În vederea dezvoltării unei Apologetici deopotrivă duhovnicești și raționale sunt esențiale, pe de o parte, redescoperirea și valorificarea structurii iconice a rațiunii, iar pe de altă parte, evidențierea unei reciprocități între Logos și raționalitatea creației. Plecând de la aceste coordonate se poate construi o Apologetică deopotrivă fidelă Tradiției Bisericii și actuală, valorificând dimensiunea cuprinzătoare a înțelesurilor pe care Tradiția le afirmă cu privire la legătura dintre Rațiunea dumnezeiască, rațiunea umană și raționalitatea lumii.

Aceste aspecte, prezente în teologia ortodoxă, indică așadar o *structură iconică a rațiunii*, ce arată bogăția înțelesurilor pe care le are rațiunea în spațiul creștinismului răsăritean și legătura ei strânsă cu taina Întrupării. Din moment ce Adevărul lumii întregi și al fiecăruia dintre noi, Logosul existent din veșnicie, Se întrupează concret în timp, gândirea nu mai poate rămâne prizoniera unei logici dezîntrupate, bazată exclusiv pe capacitate discursivă. Astfel, *rațiunea exersată eclesial poate fi folosită în realizarea unei Apologetici ortodoxe care să orienteze teologia către viață, mărturisindu-L pe Hristos ca Adevăr absolut al ei*, întrucât „nimeni nu poate pune o altă temelie decât cea pusă, care este Iisus Hristos” (*1 Corinteni* 3, 11).

Cuvântul întrupat este mai mult decât un discurs verbal, reliefând puterea de viață a gestului întrupat inclusiv în manifestări non-verbale. Din perspectiva Tradiției eclesiale, rațiunea nu poate fi redusă la un instrument generator de cuvinte rostite sau scrise, întrucât Rațiunea supremă, Logosul, S-a întrupat. *Sub influență gnostică, inclusiv în lumea contemporană, poate fi sesizată o magie a minții, a rațiunii dezîntrupate exersate în mod autonom*, o încredere nelimitată în puterea ei. La polul opus, dar în același duh, este promovată o spiritualitate dezîntrupată, fără reciprocitatea dintre gestul ritualic și cuvântul viu care păstrează trăirea religioasă autentică.

Criteriul Apologeticii ortodoxe este experiența eclesială a Adevărului, împărtășirea deplină, în comuniune, cu trupul tainic al lui Hristos, care este Biserica. Prin această perspectivă diferită față de gândirea scolastică, Apologetica ortodoxă se diferențiază decisiv de cea raționalistă. Exersarea rațiunii autonome a obiectivizat adevărul, identificându-l cu formularea sa și generând prin aceasta iluzia că explicitarea și formularea minuțioasă implică de fapt cunoașterea adevărului. În această perspectivă, adevărul devine concept, stăpânit și instrumentalizat de rațiune.

Prin valorificarea rațiunii iconice și a experienței eclesiale a Adevărului, Apologetica ortodoxă o depășește pe cea scolastică, constituindu-se într-o teologie mărturisitoare, deopotrivă rațională și duhovnicească. Astfel, realitatea Adevărului nu rămâne doar în sfera naturalistă, care presupune un efort dinspre om spre Dumnezeu, cele dumnezeiești fiind aliniate la nivelul omenescului prin rațiunea autonomă. Prin experiența eclesială, materializată prin viață duhovnicească și pocăință trăită în mod constant, rațiunea este înnoită și chemată la contemplarea celor mai presus de fire, a tainelor dumnezeiești descoperite dinspre Dumnezeu spre om.

Subiecte de rezolvat

1. Evidențiați caracterul eclesial al Adevărului.
2. Plecând de la experiența eclesială a Adevărului, analizați distincția dintre Apologetica eclesială și cea scolastică.
3. Comentați structura iconică a Adevărului și reliefați potențialul valorificării acestei realități în contextul contemporan.

Bibliografie

1. *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013.

Autori contemporani

1. Ionescu, Răzvan Pr., Lemeni, Adrian, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Ed. Curtea Veche, București, 2009;
2. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007;

3. Lemeni, Adrian (coord.), *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Ed. Basilica, București, 2009;

4. Lemeni, Adrian, *Adevăr și comuniune*, Ed. Basilica, București, 2011;

5. Lemeni, Adrian, Ionescu, Răzvan Pr., *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, ediția a doua revizuită și adăugită (prima ediție a fost publicată în 2006);

6. Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 1996;

7. Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996.

„[…] mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă” (*1 Timotei* 3, 16).

4. Apologetica ortodoxă, expresie a structurării sale prin Adevărul întrupat

Cuvinte-cheie: *Cuvânt întrupat, Adevăr iconic, rațiune iconică, lumină, viață.*

4.1. *Identitatea Apologeticii ortodoxe structurată prin experiența eclesială a Adevărului*

4.1.1. ***Apologetica ortodoxă – mărturie în Duh și Adevăr***

Perspectiva patristică prin care este evidențiată reciprocitatea dintre Adevăr și comuniune are implicații concrete, de ordin existențial și eclesial. Adevărul nu poate fi redus la o adecvare a realității la intelect, ci presupune evenimentul de viață împărtășit în taina comuniunii. Nu este vorba de un Adevăr trăit doar la nivel emoțional-psihologic, ci de Adevărul împărtășit, în ontologia comuniunii de viață a Bisericii.

Afirmând *experiența eclesială a Adevărului ca un criteriu de referință pentru Apologetica ortodoxă*, se poate valorifica reciprocitatea dintre Adevăr și Duh și respectiv dintre hristologie și pnevmatologie. Din perspectiva Tradiției eclesiale, Hristos este Persoană, dar totodată Se constituie ca trup tainic al Bisericii. Astfel, în „Biserica Dumnezeului Celui viu, stâlp și temelie a adevărului” (*1 Timotei* 3, 15), este trăită „taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul” (*1 Timotei* 3, 16). *Mărturisirea lui Hristos ca Adevăr poate fi făcută doar prin Duhul Sfânt.* În acest sens, Sf. Ap. Pavel precizează cât se poate de limpede: „Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt” (*1 Corinteni* 12, 3).

Hristos cel întrupat ne descoperă, în Duhul Sfânt, taina Sfintei Treimi. Astfel, *nu se poate vorbi de Hristos ca Adevăr fără a-L relaționa cu Tatăl și cu Duhul Sfânt*. În această perspectivă, mărturisirea Apologeticii ortodoxe privitoare la Hristos ca Adevăr trăit prin experiența eclesială presupune reciprocitatea organică dintre triadologie, hristologie și pnevmatologie.

Apologetica ortodoxă ne invită, prin experiența eclesială trăită în Duhul Adevărului, să fim martori ai lui Hristos cel răstignit și înviat. În felul acesta, Apologetica nu mai rămâne prizoniera unor argumente dialectice prin care experiența religioasă este legitimată de rațiunea autonomă. Așa cum s-a precizat și anterior, Dumnezeu nu are nevoie de avocați, ci ne dorește martori ai slavei Sale. Este vorba, așadar, de o *mărturisire biruitoare în Duh și în Adevăr*. Faptul că Adevărul și Duhul sunt împreună arată măsura în care *mărturisirea nu poate însemna nici raționalism încrezător în forța rațiunii, nici pietism generator de atitudini străine de Adevărul comuniunii eclesiale*.

La Cincizecime, Sf. Ap. Petru mărturisește: „Dumnezeu a înviat pe Acest Iisus, Căruia *noi toți suntem martori*. Deci, înălțându-Se prin dreapta lui Dumnezeu și primind de la Tatăl făgăduința Duhului Sfânt, L-a revărsat pe Acesta, cum vedeți și auziți voi" (*Faptele Apostolilor* 2, 32-33). Această *vedere și auzire* de care se împărtășesc cei în prezența Duhului Sfânt evidențiază că Apologetica ortodoxă eclesială vădește taina unei cunoașteri în Duh și Adevăr, ce urmează unei întâlniri vii cu Hristos. *Conștiința apologetică a Bisericii nu se întemeiază pe coerența sau subtilitatea gândirii argumentative, exprimate în raționamente mai mult sau mai puțin sofisticate, ci prin experiența eclesială împărtășită în Duh și Adevăr.* Această conștiință este mărturisită prin experiența concretă a apostolilor, a mucenicilor, a tuturor celor care s-au nevoit în viață, stăruind în mărturisirea Adevărului, călăuziți de Duhul Adevărului. În acest sens, Evanghelistul Ioan este clar: „Ceea ce era dintru început, ceea ce am văzut cu ochii noștri, ceea ce am privit și mâinile noastre au pipăit [...] am mărturisit" (*1 Ioan* 1, 1-2).

4.1.2. *Adevăr și cunoaștere în Apologetica ortodoxă*

Având ca punct de plecare relația dintre triadologie, hristologie și pnevmatologie, *Apologetica ortodoxă mărturisește identitatea Adevărului*

în reciprocitatea dintre Hristos ca Persoană și Hristos ca trup tainic al Bisericii. *Experiența eclesială a Adevărului eliberează Apologetica de sclavia conceptelor*. Fără să fie ignorată rigoarea privitoare la utilizarea conceptelor, Apologetica ortodoxă arată totuși că împărtășirea Adevărului prin experiența harului din viața Bisericii îl eliberează pe om de tiparele strâmte ale rațiunii autonome. Sf. Ev. Ioan mărturisește: „Veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (*Ioan 8*, 32). Această libertate este comuniunea în Duhul Adevărului. Sf. Ap. Pavel menționează: „Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (*2 Corinteni* 3, 17).

Astfel, Apologetica ortodoxă se constituie deopotrivă în invitație și mărturisire a experienței eclesiale a Adevărului, în evenimentele de comuniune ale Bisericii, dincolo de orice argumente raționale care caută să facă ușor inteligibil și acceptabil Adevărul credinței. „Creștinii trebuie să învețe să nu se sprijine pe adevăruri obiective, pe garanții ale Adevărului, ci să trăiască în chip epicletic, să se întemeieze, adică, pe evenimentul comuniunii în care îi implică structura Bisericii. Adevărul eliberează, punând ființele în comuniune” (Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 133).

Apologetica ortodoxă, structurată prin Adevărul împărtășit în experiența eclesială, mărturisește centralitatea Adevărului în demersul cunoașterii. Pe această linie, există o continuitate între gnoseologia patristică și Apologetica ortodoxă. Gnoseologia filosofiei și teologiei bizantine afirmă *distincția dintre adevăr și cunoaștere*. Adevărul situat la nivel existențial, ține de *a fi*, iar cunoașterea înseamnă participarea la acest Adevăr. Cunoașterea înțeleasă ca participare la realitatea Adevărului indică, deci, o dimensiune existențială și eclesială.

În relația dintre Adevăr și cunoaștere, prioritatea aparține Adevărului. „În alteritatea dintre adevăr și cunoaștere precede întotdeauna adevărul, ca lucru și urmează cunoașterea, ca participare totală sau parțială la acest lucru [...], adevăr este lucrul și cunoașterea este participarea la acesta [...], Cunoașterea, ca participare la realitate, nu se înțelege numai ca o descriere schematică și goală sau ca teorie, ci, totodată, ca energie și aplicație sau, în alți termeni, ca act și practică” (Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 1997, pp. 37, 38 și 39).

Pe de altă parte, pentru Tradiția Bisericii, apofatismul reprezintă o coordonată esențială. Cunoașterea apofatică nu înseamnă doar negarea capacității de a cunoaște prin concepte, ci presupune experiența harului în viața Bisericii. Această experiență nu poate fi epuizată într-o formulare, adevărul ei fiind mai presus de orice concept. Apofatismul ne ferește de ispita substituirii sau explicării realității duhovnicești prin argumente ale gândirii discursive.

Pentru Tradiția ortodoxă, Adevărul este intrinsec legat de experiența eclesială. Teologul și filosoful Christos Yannaras menționează: „În spațiul Bisericii și Tradiției ortodoxe teologia a avut în permanență o semnificație extrem de diferită față de ceea ce se înțelege astăzi prin aceasta. Ea nu a fost o dezvoltare teoretică a unor axiome și idei, ci expresia și formularea unei experiențe. Înainte de a fi învățătură, vestea cea bună a Bisericii este un eveniment. Cunoașterea acestui eveniment înseamnă participarea la el, trăirea lui înseamnă un mod de viață. Și pentru exprimarea vieții e nevoie de un alt limbaj decât cel al informațiilor și conceptelor obiective [...]. *Pentru gândirea ortodoxă, adevărul se acoperă cu experiența mistică, iar teologia cu vederea lui Dumnezeu*" (Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 57).

4.2. *Iisus Hristos – Cuvântul întrupat, Adevărul și Lumina lumii*

4.2.1. ***Rațiunea iconică a Adevărului***

Sf. Ev. Ioan face în prologul Evangheliei sale o mărturisire elocventă despre taina credinței creștine: Dumnezeu Cuvântul S-a întrupat, prin Hristos iubirea și comuniunea veșnice ale Sfintei Treimi fiind extinse la nivelul întregii creații. Întreaga lume este, în felul acesta, structurată, luminată și împlinită prin Iisus Hristos, Adevărul absolut și revelat al lumii. Sfântul Ioan mărturisește: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul [...]. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor" (*Ioan* 1, 1-4). Prin aceste cuvinte, Sfântul Ioan Îl înfățișează pe Mântuitorul ca fiind Cuvântul întrupat, Adevărul, Viața și Lumina lumii, dezvăluind legătura tainică dintre

adevăr, lumină, cuvânt și viață. Faptul că se arată existența dintru început a Cuvântului exprimă pe de o parte veșnicia Sa, iar pe de altă parte, caracterul Său personal și comuniunea veșnică cu Tatăl. Prin relația eternă, prin această vorbire dintre Tatăl și Fiul, întreaga creație poartă pecetea comuniunii. De aceea, *Hristos - Adevărul lumii nu poate fi disociat de comuniunea Sfintei Treimi.*

Rațiunea Adevărului este iconică, ea nu poate fi o realitate abstractă și autoreferențială. Rațiunea Cuvântului se dezvăluie în relație. Sfinții Părinți au văzut în relația dintre minte și rațiune icoana relației dintre Dumnezeu Tatăl și Fiul, înțelegând din aceasta că *Rațiunea este chipul Minții veșnice*. Așadar, conștiința de Sine veșnică nu este o existență solitară, ci comuniune veșnică. Lumina și bucuria existenței nu stau în singularitatea unei astfel de conștiințe, ci în comuniune. În vorbirea dintre Tatăl și Fiul, la cuvântul Tatălui răspunde Cuvântul-Persoană, Rațiunea care cuprinde în Sine toate rațiunile lumii. În această convorbire din veșnicie este evidențiată bucuria și lumina Adevărului în comuniune. Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază caracterul iconic al rațiunii atunci când Îl numește pe Hristos Rațiune a Minții, mai presus de orice cugetare.

În volumul al doilea vom vedea faptul că, în contextul societății informatizate, în care încrederea în puterea rațiunii computaționale a crescut foarte mult, mărturisirea dimensiunii iconice a rațiunii este esențială. Dimensiunea aceasta conduce către înțelegerea faptului că rațiunea întrupată nu poate fi cunoscută și exprimată printr-o succesiune de algoritmi, oricât de performanți ar fi aceștia. *În condițiile unei fascinații din ce în ce mai mari pentru rațiunea exersată într-o logică dezîntrupată, unde rațiunea nu mai are chip și întâlnirea față către față devine tot mai greu de realizat, este imperativă redescoperirea și mărturisirea Rațiunii iconice întrupate prin Cuvânt personal.*

Este semnificativ, de asemenea, faptul exprimat de Părintele Stăniloae, potrivit căruia oamenii sunt cuvinte întrupate, făcute să-L cunoască pe Fiul Tatălui, Cuvântul absolut. *În Rațiunea Cuvântului sunt cuprinse toate rațiunile lumii și ale oamenilor.* Unitatea și armonia lor pot fi explicate doar prin înțelegerea faptului că rațiunea unei persoane sau a unui lucru nu poate fi cunoscută decât în relația cu altă persoană și cu o lume a cărei raționalitate nu este prin ea însăși. Taina Cuvântului,

altfel spus, nu se deslușește în informație impersonală, oricât de rafinată și variată ar fi aceasta, ci în lumina comuniunii de viață între oameni.

În același timp, ținând seama de caracterul iconic al rațiunii, se întrevede o reciprocitate între rațiune și viață. *Adevărul rațiunii iconice este un adevăr viu, situat în planul vieții, nu în cel al conceptelor.* Prin rațiunile lumii, rațiunea umană urcă spre Rațiunea supremă și, prin aceasta, spre sensul vieții și al existenței, anume Dumnezeu Tatăl, Mintea supremă. Sf. Maxim Mărturisitorul arată că Mintea cea necauzată prin fire este Capul Rațiunii și precizează că Rațiunea poate fi tainic contemplată prin credință. În aceasta, poate fi observată relația indestructibilă dintre rațiune și credință. *Cel care ajunge la contemplarea Rațiunii înaintează spre Minte ca Sens al tuturor*.

4.2.2. ***Reciprocitatea dintre Hristos și Duhul Sfânt, valorificată în Apologetica ortodoxă***

Fiul, Rațiune iconică a Tatălui, Se întrupează și astfel Adevărul Hristos capătă un chip concret. El nu este un adevăr detașat de viață și de comuniune. Adevărul este mărturisit și primit în Duhul Adevărului. Mântuitorul arată că, pentru a fi călăuzit spre Adevăr, este nevoie de Duhul Adevărului, Care-L mărturisește pe Cuvântul întrupat ca Adevăr absolut.

Mântuitorul le spune ucenicilor: „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați. Iar când va veni Acela, *Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul;* căci nu va vorbi de la Sine [...], Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti” (*Ioan* 16, 12-14).

Prin Duhul, Tatăl Își arată iubirea spre Fiul și, reciproc, tot prin Duhul, Fiul Își arată toată iubirea spre Tatăl. Hristos, Adevărul întrupat, revelează comuniunea Sfintei Treimi, și în acest fel adevărul este ținut împreună cu iubirea. *Prin Duhul Sfânt, Duh al înfierii, Adevărul și Lumina lumii ne fac fii ai Tatălui și frați ai Fiului.*

Iisus Hristos, Adevărul întrupat, ca Fiu, prin Duhul Sfânt, ne face fii ai Tatălui ceresc. Sf. Ap. Pavel spune: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său [...] ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte!” (*Galateni* 4, 4-6).

Având conştiinţa de fii, împreună cu Duhul Îl invocăm pe Dumnezeu ca Tată şi ne rugăm Lui ca unui Părinte. Hristos Adevărul ne împărtăşeşte Duhul Adevărului prin Care ne rugăm Dumnezeului celui Viu. *Adevărul întrupat ne conduce spre un Dumnezeu părintesc în faţa Căruia putem îngenunchea ca fii, rugându-ne ca unui Tată al vieţii şi al întregii existenţe.* Prin Duhul Sfânt ca Duh al Adevărului ne rugăm aşa cum se cuvine. Sf. Ap. Pavel menţionează în acest sens: „Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre. Căci nu ştim să ne rugăm cum trebuie, ci Însuşi Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Romani* 8, 26-27).

Apologetica ortodoxă, în continuitate cu Tradiţia patristică, trebuie să reflecte reciprocitatea dintre Hristos şi Duhul Sfânt evidenţiată în legătura indestructibilă dintre Adevărul întrupat şi comuniunea Sfintei Treimi. De aceea, Apologetica ortodoxă nu înseamnă discurs propagandistic despre Hristos, nu este ideologia unui adevăr conceptual, ci întruparea stării de fii prin care credinciosul se închină în Duh şi Adevăr Dumnezeului celui Viu. Cei care-L primesc pe Hristos ca Adevăr al lumii devin fii ai lui Dumnezeu. „Şi celor câţi L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu" (*Ioan* 1, 12).

Apologetica ortodoxă presupune vederea slavei Cuvântului întrupat, o slavă plină de har şi adevăr. *Prin legătura dintre Hristos şi Duhul Sfânt, Apologetica ortodoxă arată reciprocitatea dintre adevăr şi experienţa harului ca slavă plină de adevăr.* Această Apologetică este o mărturie a condiţiei de fii prin care este împărtăşită experienţa sfinţitoare a harului.

Părintele Stăniloae afirmă: „Fiul înviat şi înălţat lucrează în noi prin Duhul Sfânt pentru a parcurge şi noi drumul spre starea de fii, în care trupul e schimbat la faţă sau îndumnezeit prin Duhul [...]. *Prin relaţia dintre Hristos şi Duhul Sfânt se afirmă nu un Hristos al discursurilor, ci un Hristos al harului necreat* din Sfintele Taine, al Celui ce uneşte cu subiectul nostru energia dumnezeiască necreată, sfinţitoare, transformatoare, ridicare a credinciosului în alt plan. Ortodoxia e singura care vorbeşte continuu de lucrarea Duhului Sfânt Cel de viaţă făcător şi sfinţitor. Cel prin Care Hristos ne face fii ai lui Dumnezeu, cu un trup înviat, străluminat, împreună cu toată creaţia" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, pp. 77, 79).

În stare de jertfă nu există indiferență. Prin experiența Duhului Sfânt ne împărtășim în trup de Jertfa Crucii și de biruința Învierii, depășind indiferența generată de autosuficiență. *Apologetica, deopotrivă rațională și duhovnicească, asumată în Duh și Adevăr, poartă pecetea slavei Crucii și Învierii*. Sf. Ap. Pavel arată că prin Duhul Sfânt este „purtată totdeauna în trup omorârea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru” (*2 Corinteni* 4, 10).

4.2.3. *Experiența Adevărului întrupat în Viață – transfigurare a rațiunii*

Adevărul iconic este cel care face să „strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos” (*2 Corinteni* 4, 6). Astfel, *mărturisind pe Hristos, Cuvântul întrupat ca Adevăr și Lumină a lumii, Apologetica ortodoxă depășește o cunoaștere îngâmfată, bazată pe trufia înțelepciunii acestei lumi*. Este afirmată o cunoștință plină de slavă și de adevăr. Această cunoștință este expresia trăirii eclesiale în Duh și Adevăr.

Adevărul întrupat evidențiază funcția revelatoare și puterea de viață ale Cuvântului. Cuvântul adevărat revelează Persoana Fiului lui Dumnezeu. Cuvântul Mântuitorului cuprinde Adevărul Însuși. În cuvântul omenesc există o reflectare a participării la Adevărul veșnic, pe măsură ce ne angajăm pe Calea Adevărului. *În Iisus Hristos, Cuvântul întrupat Se dezvăluie ca Adevărul deplin al comuniunii Sfintei Treimi.*

Adevărul întrupat indică și împlinește sensul profund al rațiunii. În această perspectivă, *centralitatea și experiența eclesială a Adevărului în Apologetica ortodoxă revelează dimensiunea iconică a rațiunii.* Prin contemplarea adevărului rațiunii dumnezeiești din fiecare lucru, rațiunea umană depășește caracterul discursiv, descoperind temeiul său suprarațional. Este o supraraționalitate care nu anulează rațiunea, ci o transfigurează. Experiența Adevărului transfigurează puterea de cuprindere a rațiunii.

Rațiunea Cuvântului veșnic este prezentă în rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor creației. Identificarea adevărului rațiunii unui lucru nu înseamnă dezvoltarea unui raționament prin care este justificat un fals adevăr al lucrului, inventat prin raportarea sensibilă, trupească, la lucrul

respectiv. *Argumentele unei rațiuni pătimașe izvorăsc din orgoliul de a impune propriul adevăr, abdicând de la căutarea sinceră, smerită și consecventă a Adevărului real.*

Uneori, demonstrația unei asemenea rațiuni pătimașe este atât de abilă, încât îl amăgește inclusiv pe cel care o folosește: „Ceea ce e remarcabil pentru caracterul lunecos al rațiunii este că de fapt ajunge să se convingă ea însăși din această argumentare. Aceasta înseamnă înlocuirea unor rațiuni obiective cu rațiuni subiective. Desigur, aceste rațiuni subiective nu sunt propriu-zis rațiuni; ele sunt rațiuni pătimașe, în vreme ce rațiunile adevărate sunt obiective, și le descopăr atunci când am experiența că judecățile mele se supun rațiunilor din lucruri, iar nu invers. Aceasta e o nouă strâmbare, o nouă cădere din adevăr" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica si mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 235).

Se poate observa, în conformitate cu gândirea Sfinților Părinți, prioritatea adevărului lucrului în fața raționamentului dezvoltat prin cunoașterea discursivă. Astfel, *adevărul nu poate fi înțeles ca o adecvare între realitate și concept (gândirea scolastică), ci ca participare la Adevăr prin experiența de viață a realității.* Multiplele adevăruri particulare pot fi expresii ale unei rațiuni împătimite care se îndepărtează de realitatea Adevărului real. Adevărul unic și absolut se află dincolo de perspectivele particulare, de punctele de vedere proprii și de teoriile dezvoltate.

Adevărul nu se află printr-o rațiune detașată de viață. Obiectivitatea nu înseamnă o neutralitate față de realitatea vieții, tot așa cum subiectivitatea nu înseamnă criteriul experienței autentice. Judecățile rațiunii orgolioase strâmbă adevărul. *Participarea la Adevăr este posibilă în starea inimii smerite și a unei minți care nu caută să-și impună punctul de vedere, aspirând spre afirmare și notorietate.* Pentru depășirea atitudinii favorabile falsificării adevărului nu e suficient doar un efort al rațiunii, ci este nevoie de angajarea tuturor puterilor sufletești.

Numai prin jertfa depășirii egoismului și angajarea omului întreg în viața duhovnicească și eclesială poate fi dobândită participarea la Adevăr. „*Numai o rațiune care se modelează după o viață virtuoasă, adică după o viață care a sacrificat printr-un îndelungat exercițiu egoismul și orgoliul punctului de vedere propriu, se poate apropia de*

adevăr [...]. Cine s-a apropiat de adevăr a reușit să se uite pe sine, să iasă din sine, iar odată aflat, acest adevăr îl face să uite și mai mult de sine. Această stare e o trăire integrală. Aici nu mai e numai rațiunea care a uitat de latura afectivității, ci omul întreg s-a uitat pe sine. Omul întreg e îndrăgostit de adevăr, e întins spre adevăr, e fericit de a se fi învins pe sine și de a trăi și a muri pentru adevăr. Rațiunea nu e scoasă din funcție, însă nu e o rațiune rece, ci o rațiune asistată de toate puterile sufletului. Se simte liberă pentru că are evidența că slujește adevărului" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, p. 238).

4.2.4. ***Reciprocitatea dintre Cuvânt și Persoană în mărturisirea lui Hristos ca Adevăr unic și absolut al lumii***

Adevărul nu poate fi trăit în izolare și în egoism, ci prin comunicare și comuniune. Adevărul, fiind mai presus de concept, este o realitate de viață care se împărtășește în cadrul relațiilor interpersonale. Cuvântul întrupat ca Adevăr Se transmite prin cuvinte cu multă putere de viață. Cuvântul dumnezeiesc este izvorul cuvintelor care-i pun în relație pe oameni în calitate de persoane. De aceea, Părintele Dumitru Stăniloae, arătând reciprocitatea dintre cuvânt și persoană, precum și faptul că în Cuvântul suprem își au temelia și finalitatea cuvintele oamenilor, îi numește pe oameni cuvinte cuvântătoare.

Iisus Hristos, Cuvântul ipostatic suprem, este Logosul creator și susținător al tuturor. În acest Cuvânt este fundamentată adevărata comunicare ce conduce la comuniune. Prin aceasta, persoana își împlinește adevărul menirii sale, anume de a stărui în iubirea lui Hristos. Persoana nu poate trăi în absența iubirii, fără să iubească și fără să fie iubită, fără să comunice iubirea trăită. *Adevărul, lumina, viața sunt trăite în taina persoanei angajate în comuniune.* Prin cuvintele Sale, Logosul întrupat nu ne împărtășește doar Adevărul Vieții, ci ne dă și puterea de a asuma și de a aprofunda prin viață acest Adevăr.

În cuvintele Logosului întrupat se simte autoritatea deplină izvorâtă din puterea vieții. Ele sunt cuvinte ale Adevărului și ale Vieții. Inclusiv cei care mărturisesc în numele Domnului Hristos trebuie să-și asume cu seriozitate responsabilitatea, nu doar cu implicații în istoria prezentă sau viitoare, ci pentru toată veșnicia. *Un cuvânt poate zidi*

sau răni pentru toată veşnicia. Cine vorbeşte trebuie să aibă o maximă atenţie pentru interlocutor, pentru a evita sminteala. Evanghelia este limpede în acest sens: „Iar cine va sminti pe unul din aceştia mici, care cred în Mine, mai bine ar fi lui să i se atârne o piatră de moară și să se arunce în adâncul mării" (*Matei* 18, 6).

Cuvântul Adevărului lui Hristos este profetic și eshatologic, întrucât vestește împărăția lui Dumnezeu, iar Mântuitorul rămâne Profet pentru eternitate, oferind celor care-L primesc certitudine pentru toată veșnicia. În această perspectivă, *Iisus Hristos este Adevărul unic, absolut și veșnic al întregii lumi*. Prin acest Adevăr sunt șterse îndoielile și incertitudinile chinuitoare, atât din istorie, cât și din întreaga veșnicie. Este Adevărul prin care Viața a biruit moartea.

Astfel, „Hristos Se adeverește prin cuvântul cu implicație profetică, propovăduit prin oamenii care cred în El și în mod deosebit prin slujitorii Lui, ca unica nădejde a oamenilor într-o existență nepieritoare a lor, față de toate cele pieritoare din jurul lor și prin aceasta ca unicul Adevăr, ca temelie nepieritoare a vieții lor netrecătoare. Hristos ca proroc veșnic e identic cu Hristos ca Adevărul plin de sens, ca unicul Adevăr nepieritor, întrucât, prin asigurarea veșniciei umanității în El ca Dumnezeu, e și Viața reală a tuturor ființelor, care prin conștiința lor, se cer după un sens. *Hristos e unicul Adevăr, pentru că e Persoana din veci iubitoare, Care ca atare Se face om ca să asigure și oamenilor viața veșnică*" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 337).

Plecând de la realitatea că Hristos este Adevărul unic și absolut al fiecăruia dintre noi și al lumii întregi, se evidențiază încă o dată că Adevărul este Persoană. Sensul ultim al existenței este întemeiat, susținut și împlinit prin Persoana Logosului întrupat. Hristos ca Persoană supremă luminează întreaga viață și existență. Persoana dă sens lucrurilor, fiind mai presus de lucruri. *Adevărul lumii este revelat prin Persoană*.

Împlinirea Revelației prin Hristos arată că întreaga căutare a Adevărului de către oameni s-a împlinit în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. Hristos Se descoperă ca Adevăr și Viață a lumii. Pentru primirea revelației lui Iisus Hristos este nevoie de credință, de acceptarea liberă a celor descoperite de către Mântuitorul. Adevărul Hristos nu Se impune ca o necesitate intelectuală implacabilă. Domnul Hristos stă la ușa inimii și minții, bătând cu delicatețe și așteptând

cu răbdare. Puterea de viață a *Adevărului propus, nu impus,* de către Hristos constă în faptul că implică răspunsul liber al omului.

Experiența eclesială a Adevărului în Persoana lui Iisus Hristos permite depășirea unor posibile amăgiri. În societatea actuală, așa cum vom vedea pe larg în volumul al II-lea, relativismul și sincretismul sunt tendințe prezente care erodează asumarea și mărturisirea Adevărului. *Teoria adevărului nemanifest, foarte prezentă în gândirea contemporană, lovește direct în logica Întrupării*. Conform acestei teorii, adevărul nu poate fi explicit. În momentul în care adevărul ar fi o realitate explicită, evidentă, în mod normal lumea ar trebui să asume adevărul ca atare. Însă adevărul rămâne o realitate implicită, nemanifestă.

Într-un asemenea context, Apologetica riscă implicit să rămână prizoniera unui efort naturalist prin care adevărul este identificat printr-un proces exclusiv raționalist. Astfel, este deturnată, și în final ratată menirea autentică a Apologeticii. *Din perspectivă eclesială, nu este suficientă conștientizarea că Iisus Hristos este Adevărul unic și absolut al lumii. Apologetica ortodoxă are responsabilitatea să mărturisească acest Adevăr, indiferent de circumstanțe.* Acest aspect este relevant mai ales în contextul de astăzi, în care vedem semnele unei culturi aflate sub auspiciul acestui veac, iar *Apologetica ortodoxă e chemată să mărturisească experiența eclesială a Adevărului întrupat în Persoana lui Iisus Hristos.*

Mărturisirea lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, ca Adevăr al lumii evită orice amăgire. În acest sens rămân emblematice și de maximă actualitate cuvintele Părintelui Stăniloae: „În felul acesta am cunoscut Adevărul. Nu mai socotim ca adevăr lumea, ci pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Creatorul lumii și al oamenilor, Mântuitorul acestora de sub puterea morții și de perspectiva întunericului iadului [...]. Am cunoscut că Hristos este Adevărul din Care sunt și spre Care sunt toate. Am cunoscut că cei ce socotesc lumea ca ultimul adevăr sunt într-o minciună, luând întunericul unei culturi atee drept lumină. Am cunoscut că cei ce nu cunosc pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și, deci, ca lumina lumii, ci o socotesc pe aceasta ca unica realitate, se află într-o mare minciună. Am cunoscut că toate cuvintele care susțin această părere mincinoasă sunt minciuni. Am cunoscut că, avându-le numai pe ele, vom fi într-o veșnică sărăcie sau moarte” (Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumi...*, p. 79).

Subiecte de rezolvat

1. Evidențiați structura iconică a Adevărului și a rațiunii și actualitatea acestor realități în contextul contemporan.

2. Analizați specificul Apologeticii eclesiale fundamentate prin taina Cuvântului întrupat.

3. Subliniați reciprocitatea dintre Adevăr și Viață mărturisită de Apologetica eclesială în contextul actual.

Bibliografie

1. *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013.

Autori contemporani

1. Ionescu, Răzvan Pr., Lemeni, Adrian, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Ed. Curtea Veche, București, 2009;

2. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007;

3. Lemeni, Adrian (coord.), *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Ed. Basilica, București, 2009;

4. Lemeni, Adrian, *Adevăr și comuniune*, Ed. Basilica, București, 2011;

5. Lemeni, Adrian, Ionescu, Răzvan Pr., *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, ediția a doua revizuită și adăugită (prima ediție a fost publicată în 2006);

6. Stăniloae, Dumitru Pr., *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987;

7. Stăniloae, Dumitru Pr., *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

8. Stăniloae, Dumitru Pr., *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București;

9. Stăniloae, Dumitru Pr., *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993.

5. Caracterul apologetic-mărturisitor al teologiei ancorate în Tradiția patristică și eclesială

Cuvinte-cheie: *caracterul apologetic-mărturisitor al teologiei/caracterul duhovnicesc-eclesial al Apologeticii.*

5.1. *Dimensiunea apologetic-mărturisitoare, coordonată constantă a teologiei fundamentată patristic și eclesial*

Teologia ortodoxă are un profund caracter eclesial-sacramental, manifestându-se în chip mărturisitor-apologetic. Acest chip de manifestare a teologiei ortodoxe nu are în vedere raportarea la un conținut doctrinar abstract, ci păstrarea, mărturisirea și apărarea unui mod de viață personal-comunitar, eclesial. Rădăcinile dimensiunii apologetic-mărturisitoare a teologiei pot fi întâlnite în *mărturisirea sfinților*, în modul lor de viață și de raportare la taina iconomiei dumnezeiești cu privire la lume.

Mărturiile oamenilor cu viață sfântă sunt fundamentate pe o experiență care, deși se realizează la nivel personal, nu este separată în niciun fel de comuniunea Bisericii. Aceste mărturii sunt teologie vie, izvorâtă din experiența întru Dumnezeu, atât de diferită de „teologia" restrânsă la o serie de axiome și concepte, ermetizată și abstractă, fără putere și viață ca să poată ajunge la inima omului. *Teologia este mărturisitoare, fiind fundamentată pe experiența Bisericii, iar mărturisirea are un profund conținut teologic ce se cere afirmat de către omul autentic, eclesial-sacramental, după modelul sfinților.*

Asumarea unei teologii mărturisitoare, ce are la bază experiența Bisericii, implică, în înțelegerea ortodoxă, și dimensiunea apologetică a teologiei, care nu înseamnă o confruntare de tip ideologic cu diversele concepții și sisteme ale lumii, ci revelarea bogăției și înțelepciunii Duhului care se întrupează în exemple vii, personale, capabile să dea

mărturie despre taina prezenței lui Dumnezeu în viața lor. Abia în felul acesta se pot depăși ideologiile reducționiste ale modernității și post-modernității.

Dimensiunea apologetic-mărturisitoare a teologiei, exprimată din interiorul experienței Bisericii – așa cum ni se descoperă în gândirea Părinților – nu are nimic de-a face nici cu raționalizarea excesivă a credinței, nici cu o credință a-rațională. Teologia nu promovează o experiență fără rațiune și în afara credinței Bisericii, dar nici o rațiune desprinsă de spiritualitate și de experiența autentică a credinței Bisericii. Această poziționare paradoxală, dar și echilibrată, în care apofaticul și catafaticul rămân parte ale aceleași realități, trebuie să caracterizeze și Apologetica ortodoxă actuală.

Așadar, *Apologetica nu este numai rațională, nici numai duhovnicească, nu este numai exprimare a unor concepte, nici numai experiență fără capacitatea de a exprima într-o anumită măsură taina întâlnirii dintre Dumnezeu și om. Nu putem concepe dimensiunea apologetică a teologiei în afara mărturisirii și experienței sfinților care au contribuit la exprimarea credinței și la formularea dogmelor Bisericii*. Aceasta pentru că nu există viață sfântă și mărturisire dreaptă fără credință dreaptă și nu există credință dreaptă fără viață sfântă și mărturisire dreaptă. În *Viețile Sfinților*, mărturisirea lui Hristos fiind centrală, nu vom găsi nicio învoială cu formele idolatre ale culturii și filosofiei lumii de atunci și nici vreo îngăduință față de erezii, ci doar o constantă delimitare personal-comunitară a credinței de tot ceea ce este străin de Adevăr.

Această atitudine – în special a martirilor împotriva idolatriei și a mărturisitorilor, părinților și cuvioșilor împotriva ereziei – nu a putut fi schimbată nici de poruncile împăraților pământești, nici de chinurile multiple aplicate creștinilor de către conducătorii păgâni, nici de rangurile înalte promise, nici chiar de moarte. Experiența cu Hristos – Dumnezeu și Om – împotriva ereziei și distincția dintre creație și Creator împotriva idolatriei au ocupat întotdeauna locul primordial în conștiința și viața sfinților, care au asumat în viața lor dimensiunea apologetic-mărturisitoare a teologiei. Nimeni și nimic nu era mai presus în viața lor decât Hristos, nimeni și nimic nu-i putea despărți de dragostea lui Hristos, Dumnezeul-Om. Nimeni și nimic nu mărturisea și apăra mai

convingător decât ei adevărul Persoanei lui Iisus Hristos „Cel răstignit și înviat" și sensul creației de a fi transfigurată, nu idolatrizată.

Apologeții și Părinții deconstruiesc prin atitudinile lor apologetice o întreagă lume, arătându-i, prin exemple luate din viața zeilor, contradicțiile, limitele și lipsa de perspectivă soteriologică. În teologia lor, mărturisită cu putere, au realizat un raport viu între modul de viață al lumii păgâne și modul de viață al creștinilor, între Dumnezeul Viu și personal și dumnezeii mincinoși ai unei lumi cuprinse de întuneric și înșelăciune. În ilustrarea acestui raport, prin care o lume se destrăma și alta se ridica, un rol fundamental l-a jucat atât autenticitatea vieții creștine, fundamentată pe Revelație și manifestată eclesial, cât și modul în care Părinții au reușit să prezinte cu argumentele iluștrilor reprezentanți din artă, filosofie, poezie și literatură starea decăzută în care se afla lumea păgână, stare care contrazicea statutul omului de ființă rațională.

În Cartea a III-a *Către Autolic*, Teofil al Antiohiei înfățișează nelegiuirile, idolatriile, patimile și contradicțiile unei societăți în care creștinii erau condamnați pentru simplul fapt că erau creștini. Această realitate contravenea criteriilor rațiunii și filosofiei pe care păgânii le exprimau. În contrast cu viața și judecata lumii păgâne, Teofil al Antiohiei înfățișează și modul de viață al creștinilor, ca mod apologetic de a-L mărturisi pe Hristos: „Departe de creștini de a se gândi să facă niște fapte ca acestea! La ei castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, monogamia se păstrează, curăția se păzește, nedreptatea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpânește, cinstirea de Dumnezeu se săvârșește, Dumnezeu se *mărturisește*, adevărul este prețuit, harul nu se pierde, pacea ne acoperă, cuvântul sfânt ne povățuiește, înțelepciunea ne învață, viața se încununează, Dumnezeu împărtășește" (Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, p. 338).

Apologeții demonstrează șubrezenia credințelor și slăbiciunile zeităților păgâne, care, în definitiv, nu erau decât diferiți oameni limitați, supuși stricăciunii și morții. Părinții mărturiseau credința în Dumnezeul cel Viu și personal, arătând totodată implicațiile soteriologice ale idolatriei, scoțând la iveală prin descoperirile lor confuziile unei lumi idolatre și lipsa de relevanță a idolilor ei. Clement Alexandrinul atrage

atenția contemporanilor săi că prin idolatrie au dat „prerogativele lui Dumnezeu celor care nu sunt dumnezei”, închinându-se pământului și obiectelor plăsmuite din pământ (aur, argint, lemn, fildeș) și părăsind adevărata închinare ce se cuvine Dumnezeului celui Viu. Îi face să înțeleagă pe contemporanii săi că marmura din Paros, chiar dacă este frumoasă, nu-i niciodată Poseidon, iar fildeșul, chiar dacă este frumos, nu-i niciodată Olimpianul, fapt ce-l determină să nu-și încredințeze „celor neînsuflețite nădejdile sufletului”, fiind învățat să calce pe pământ, nu să se închine pământului. Clement Alexandrinul arată că creștinii Îl caută pe Dumnezeu, nu operele Lui, nu idolatrizează creația, ci se închină Creatorului ei (Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini* IV, 56, VI, 2, pp. 116-117, 125).

Dacă idolatria este arătată ca fiind închinare la dumnezei mincinoși, muritori și desfrânați, ereziile și reprezentanții lor sunt convocate, prin vocea puternică a apologeților și Părinților, să demonstreze prin ce se socotesc apostolice și în ce măsură pot dovedi că sunt integrate în Tradiția Bisericii. În mărturisirea lor, Sfinții au urmat necontenit cuvintele Apostolilor și așezămintele Părinților anteriori lor. Astfel, cu autoritatea Scripturilor și a Tradiției Părinților, creștinii stăteau în fața provocărilor ereticilor și chiar a împăraților, criticând cu îndrăzneală orice învățătură străină de duhul și viața Bisericii. Viața și curajul lor erau înrădăcinate în experiența eclesială, ancorată și hrănită în cultul creștin, fiind totodată o delimitare strictă față de viața idolatră sau eretică a lumii de atunci.

Dimensiunea aceasta, apologetic-mărturisitoare a teologiei, s-a manifestat nu numai în ceea ce privește idolatria, ci și în ceea ce privește erezia. Concepțiile eronate referitoare la adevărurile credinței Bisericii, cele referitoare la sensul omului și al lumii și cele referitoare la Iisus Hristos apar ca un „examen” continuu la adresa viețuitorului din lume. Cum ne raportăm la toate acestea, în ce fel le răspundem, cum le asumăm și le „convertim” la perspectiva adevărului descoperit în Iisus Hristos? Iată o provocare la adresa teologiei și a vieții Bisericii, a Apologeticii și mărturisirii ortodoxe, provocări ce se ridică și astăzi și care au nevoie de răspunsuri.

În mărturisirea lor, Părinții au mers până la capăt, considerând erezia ca despărțire de trupul sobornicesc al Bisericii. Orice dogmă străină de cugetul Bisericii era străină și de viața Bisericii. Ca atare, nu putea

exista unitate sau convergență între dogmele Bisericii și erezii, care nu erau altceva decât distorsionări ale învățăturii Bisericii și, astfel, separări de trupul sobornicesc al Bisericii. Mai mult, erezia însemna despărțire de Dumnezeu Însuși. Dar orice și oricine îl desparte pe om de Hristos și de Biserica Sa era considerat – plecând de la viziunea biblică – ca fiind supus diavolului.

Nu numai idolatria era considerată ca fiind operă a diavolului, iar cei ce susțineau această operă ca fiind supuși diavolului, ci și erezia era văzută tot ca operă a diavolului, însă una mult mai rafinată, ieșită din interiorul Bisericii. Desigur, viața Bisericii în interiorul căreia a fost altoită viața Sfinților a făcut diferența între învățătura autentică – experiată în comunitatea Bisericii începând de la Apostoli – și celelalte învățături eretice influențate fie de iudaism, fie de păgânism. Eusebiu de Cezareea istorisește că ereticul Marcion, întâmpinându-l pe Sf. Policarp, l-a întrebat: „Mă cunoști, Policarpe?” Acesta i-a răspuns: „Da, cunosc pe cel întâi născut al satanei!” (Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească,* IV, 14, 7, p. 158).

Pentru Sf. Antonie cel Mare învățătura arienilor este nerațională și neroditoare, „nu este învățătura Apostolilor, ci a demonilor și a tatălui lor, diavolul”. În scopul mărturisirii credinței Bisericii, Sfântul Antonie se pogoară din munte – la rugămintea episcopului și a fraților – și vine în Alexandria, unde învață pe popor că erezia arienilor este înainte-mergătoare lui Antihrist, delimitând astfel cele ce aparțin întunericului de cele ce aparțin luminii (Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, LXXXI, LXVIII în *Scrieri*, Partea a doua, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 232, 239).

Dimensiunea apologetic-mărturisitoare a teologiei implică și taina suferinței legată de taina pătimirilor Celui răstignit pe Cruce și Înviat. Creștinii, mărturisitori ai lui Iisus Hristos, și-au asumat în viața lor taina Crucii și Învierii lui Hristos. Astfel, putem afirma că dogmele Bisericii – și acest fapt îl putem identifica doar printr-o minimă analiză a contextului în care Biserica a formulat dogmele sale – au fost „născute” printr-o anumită jertfă, mărturisirea lor a implicat o jertfă pe care sfinții au adus-o pe altarul credinței Bisericii.

Eusebiu de Cezareea prezintă un tablou al martirilor, care au mărturisit pe Hristos având același ideal: desăvârșirea. Acest tablou al martirilor vine ca un răspuns la diversele moduri de persecuție la care împărații romani i-au supus pe creștinii primelor veacuri. Iisus Hristos a fost mărturisit de diferiți oameni, de toate vârstele, de toate condițiile sociale și culturale, deosebiți nu numai după vârstă, ci și în privința educației duhovnicești, dar nu în privința vieții duhovnicești, oameni care „au îndurat chinuri de multe feluri și s-au împodobit cu cununi diferite, dar toate ținând spre mucenicia cea desăvârșită". Ei toți formau împreună „o familie duhovnicească sau bisericească" (Eusebiu de Cezareea, *Martirii din Palestina*, XI, pp. 413-414).

Asumarea mărturisirii nu înseamnă numai jertfă și suferință, ci și desăvârșire și integrare în comuniunea celor care L-au mărturisit pe Iisus Hristos. Mărturisirea credinței în Hristos nu este autonomă, ci este integrată în Tradiția Bisericii, realizându-se după „metoda" Bisericii, în duhul Bisericii. De aceea, *apologia noastră, în secolul al XXI-lea, este integrată și ancorată în Tradiția Bisericii, trebuind ca exigențele duhovnicești și ascetic-mistice ale acestei Tradiții care străbate veacurile și păstrează unitatea cu prorocii, apostolii, martirii și toți sfinții mărturisitori ai Adevărului să fie asumate și de cei de astăzi.* Fiecare Părinte al Bisericii s-a integrat în această Tradiție care își are centrul în Iisus Hristos ca sens al istoriei omenirii, devenind, la rândul său, parte mărturisitoare a acestei Tradiții.

De pildă, când examinează sensurile denumirilor Sfântului Duh, Sf. Vasile cel Mare face apel atât la Scripturi, cât și la Tradiția nescrisă a Părinților, considerând că stăruința în tradițiile nescrise este un mod apostolic (*1 Corinteni* 11, 2; *2 Tesaloniceni* 2, 15). El îi dă ca exemple pe Irineu, Clement Romanul său, Dionisie Romanul, Dionisie Alexandrinul, care au folosit doxologia treimică despre care ereticii spuneau că este o invenție a Sfântului Vasile. Acesta arată că, deși nu se știe cine este autorul formulei „Lăudăm pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh Dumnezeu", aceasta s-a înrădăcinat în Biserici, poporul rostind această formulă fără să aibă conștiința că greșește în vreun fel, mai ales că și conștiința martirilor nu tăgăduia această formulă. De asemenea, dă exemplul Sf. Grigorie cel Mare al Neocezareeii, care mărturisise

dumnezeirea Duhului Sfânt, cuvântările sale fiind asemenea cu ale Apostolilor și Profeților, el fiind „un bărbat care a umblat în același Duh ca și aceia, a călcat pe urmele sfinților și a împlinit cu exactitate în toată viața sa morala evanghelică". Sf. Vasile cel Mare precizează că termenul ce indică dumnezeirea Duhului și împreuna Sa cinstire cu Tatăl și cu Fiul este „atât de iubit și familiar sfinților", deoarece este „adeverit de un obicei atât de îndelungat – care își are începutul pe vremea când a început predica Evangheliei – și, ceea ce este mai important, cu sens (plin) de pietate și sfințenie" (Sf. Vasile cel Mare *Despre Sfântul Duh*, IX, XXIX, pp. 38, 84-88).

În această atitudine mărturisitoare a Sf. Vasile cel Mare putem desluși caracterul apologetic-mărturisitor și eclesial al teologiei, care se ancorează nu în concepțiile vremii – deși le asumă selectiv –, ci în Scripturi și Tradiția Părinților. În același sens, Sf. Atanasie cel Mare precizează episcopului Serapion de Thmuis că cele pe care i le-a scris, le-a scris „după credința apostolică predată nouă de Părinți, neadăugând nimic din afară, ci ceea ce am învățat am pus în scris în acord cu Sfintele Scripturi". Arienii, cugetând „în afara Scripturilor", înțeleg „Scripturile de Dumnezeu insuflate după cugetările omenești". Împotriva unor astfel de interpretări în afara Scripturilor, Sfântul Atanasie insistă privitor la dogma despre dumnezeirea Fiului că „acesta este conținutul credinței primit de la apostoli prin Părinți" (Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola I către Serapion,* XXXIII, p. 65; *Epistola a II-a către Serapion,* I, pp. 67, 75).

Formularea credinței la sinoade nu s-a făcut împotriva Scripturilor sau având ca pretext faptul că în Scripturi nu ar exista îndeajuns această credință, ci s-a făcut în vederea afirmării acesteia în conformitate cu Scripturile, precum și în vederea interpretării acestora din perspectiva Tradiției.

Cei ce citesc hotărârile de la Niceea (325) pot să-și amintească prin ele de credința prezentă în Scripturi. „În zadar aleargă deci aceștia pretutindeni, răspândind pretextul că au cerut să se adune sinoadele acestea din pricina credinței. E mai îndestulătoare dumnezeiasca Scriptură decât toate. Iar dacă e necesar și un sinod pentru aceasta, să se țină cele ale Părinților. Căci acestea nu le-au născocit nici cei ce s-au adunat la Niceea, ci au scris așa de bine despre ea, că cei ce citesc cu sinceritate cele scrise ale acelora pot să-și amintească prin ele credința dreaptă în

Hristos aflată în dumnezeieștile Scripturi” (Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola despre Sinoade,* pp. 111-112). Credința în Iisus Hristos, Dumnezeul-Om, a fost experiată și s-a păstrat din vechime, fiind propovăduită de Proroci, Evangheliști, Apostoli și Părinți. O schimbare sau înlocuire a ei ar fi un act de nesocotire a atâtor sfinți, mărturisitori, martiri și propovăduitori ai acestei dogme care au cugetat toate „după vechea rânduială a Bisericii”.

Sf. Grigorie de Nyssa nu face interpretarea la *Hexaimeron* din perspectiva altor concepții filosofice sau de altă natură, existente în vremea sa, ci din perspectiva textului inspirat al Sfintei Scripturi, lăsând loc larg manifestării misterului credinței fără a avea conștiința că a dat lumii ultimul răspuns posibil privind diferitele aspecte ale referatului biblic al creației. Mai mult decât atât, interpretarea sa nu dorește să fie contrară Tradiției Bisericii, conștiinței pe care Biserica a mărturisit-o cu privire la aceste aspecte: „Dar înainte de a purcede la acest lucru, trebuie să mărturisesc că în nicio privință eu nu voi propovădui vreo învățătură potrivnică celei spuse de Sfântul Vasile în cugetările lui despre facerea lumii, chiar dacă șirul argumentării mele va urma alt mers. Învățăturile lui le voi respecta ca pe unele care urmează îndată după cuvântul inspirat al Testamentului, iar pe ale mele oricine le va citi și va găsi că ar conține ceva ce nu se încadrează în părerea obișnuită a Bisericii, să nu le socoată nimeni altceva decât niște încercări de studiu, dar care n-ar vrea să supere pe nimeni, dacă peste tot ar afla cineva că aș fi exprimat vreo învățătură discutabilă. Căci cuvântul meu nu vreau să pară dogmă [...], ci mărturisesc că prin această scriere nu transmit o învățătură despre modul cum trebuie făcută o adevărată interpretare [...]. Scopul meu nu este acela de a împăca numai poziții care par potrivnice una alteia. Drept aceea să mi se îngăduie ca în vederea unui scop propriu să examinăm mai amănunțit înțelesul Scripturilor și singura grijă aceasta să fie: plecând numai de la un text sfânt, așa cum îl avem în Scriptură, să scoatem o concluzie clară în legătură cu ordinea și înșiruirea lucrurilor create” (Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron, către fratele său Petru*, pp. 95-96).

Această mărturisire din interiorul Tradiției Bisericii o întâlnim la toți Părinții până la Sf. Grigorie Palama, care în secolul al XIV-lea făcea apologia naturii luminii taborice printr-un apel susținut la

gândirea și viața „dumnezeieștilor Părinți”. Apologia Sf. Grigorie Palama este rațional-duhovnicească, fiind ancorată în experiența și gândirea Părinților Bisericii. El opune tendințelor raționaliste ale filosofiei apusene infiltrate în Bizanț întreaga Tradiție a Bisericii de la „proroci, apostoli, părinți”, având conștiința că în cele afirmate „conglăsuiește cu sfinții” (Sf. Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare,* 1, p. 374).

Dimensiunea apologetic-mărturisitoare a teologiei rămâne o constantă în Biserică, fiind asumată și manifestată în fiecare epocă istorică, inspirând, după modelul prorocilor, apostolilor și părinților, mărturisirea sfinților modernității și postmodernității. Astfel, *dimensiunea apologetic-mărturisitoare a teologiei în gândirea și viața Părinților și a Sfinților din toate epocile este fidelă Scripturilor și Tradiției Bisericii, vizând, în primul rând, asumarea personal-comunitară a exigențelor Evangheliei lui Hristos prezente în Biserică și mărturisirea iubirii lui Hristos pentru om și lume*. Ținând seama de aceste poziții ancorate în datele Revelației, Părinții au reușit să asimileze diferitele concepții filosofice și științifice ale lumii – și nu să fie asimilați de ele – raportându-se la acestea selectiv, identificând limitele metodologice și de conținut, construind astfel o viziune coerentă și mântuitoare asupra sensului omului și al lumii, în comuniune cu Dumnezeu.

5.2. *Caracterul duhovnicesc-eclesial al Apologeticii ortodoxe*

Dimensiunea apologetic-mărturisitoare a teologiei, fundamentată în comuniunea de viață a Bisericii, implică afirmarea caracterului duhovnicesc-eclesial al Apologeticii ortodoxe. Dacă teologia ortodoxă este prin excelență o teologie a experienței fundamentată apofatic-catafatic, ascetic-mistic și eclesial-sacramental, Apologetica ortodoxă trebuie să asume aceleași exigențe. Numai în felul acesta ea va reuși să apere și să mărturisească, în contextul unei lumi secularizate și globalizate, acum și oricând, taina și sensul vieții în Iisus Hristos.

Caracterul duhovnicesc-eclesial al Apologeticii ortodoxe vizează, pe de o parte, faptul că aceasta nu se fundamentează și nici nu se exprimă doar prin puterile rațiunii dezlipite de puterea și experiența Duhului.

Pe de altă parte, apologia în ortodoxie nu este în nume propriu, izolat, autonom, ci presupune întotdeauna și asumarea și integrarea celui ce o face în Tradiția și viața Bisericii.

Astfel, *apologia credinței nu este creația individuală a vreunui apologet anume, oricât de cunoscut și erudit ar fi el, ci rodul credinței și mărturisirii Bisericii, fiind viață din viața Bisericii și mărturisire din experiența Bisericii.* Aceasta întrucât apologia se fundamentează pe dogma, cultul și spiritualitatea Bisericii, fără a nesocoti puterile rațiunii umane și rezultatele științelor din fiecare epocă istorică. *Apologetul autentic al ethosului ortodox este integrat în modul de viață eclesial-sacramental, experimentând și cunoscând din interior ceea ce mărturisește și apără.*

Astfel, primordial în Apologetică este nu ceea ce spun alții despre credința Bisericii, ci ceea ce reușim noi să mărturisim din interiorul gândirii și experienței divino-umane, rațional-duhovnicești a Bisericii. Deși, în stadiile ei avansate, experiența duhovnicească depășește posibilitățile rațiunii, ea nu contrazice rațiunea, nu o desființează. Dimpotrivă, o lărgește, făcând-o mai cuprinzătoare și pătrunzătoare pentru cele sensibile, păstrând însă, în același timp, echilibrul apofatic-catafatic al cunoașterii, care acordă rațiunii locul cuvenit.

Apofatismul nu conduce la absență, ci la prezență, și dincolo de proliferarea unui agnosticism propune unirea omului cu Dumnezeu în iubire și deschiderea minții spre o realitate cuprinzătoare. Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază rolul rațiunii în existența credinței, o credință în afara rațiunii, sau a-rațională, neputând exista: „Fără puterea (facultatea) rațiunii, nu există cunoștință știutoare. Iar fără cunoștință nu poate exista credința" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 49, scolia 6, p. 201).

Acceptarea rațiunii ca singurul criteriu al adevărului anulează aspectele duhovnicești ale cunoașterii. În Apologetica ortodoxă rațiunea este doar o parte a cunoașterii integrale, care se realizează printr-o profundă asumare duhovnicească a lumii în cadrul relației Dumnezeu – om. În acest proces de cunoaștere, calea duhovnicească nu presupune o anulare a minții, ci o schimbare a dispozițiilor ei (*metanoia*), această convertire presupunând deci nu numai o transfigurare a voinței, ci și

a propriei cugetări. Această cale, ca și convertirea minții spre cele duhovnicești și suprafirești, nu înseamnă nici pe departe o golire a minții, ci o împlinire a ei, o depășire a limbajului pentru intrarea într-o relație nemijlocită cu Dumnezeul cel Viu în cadrul creației.

Perspectiva unei asemenea cunoașteri se deschide în Biserică ca spațiu al transfigurării omului în integralitatea ființei sale. În Biserică, omul are posibilitatea să dobândească o nouă *forma mentis*, să devină o nouă frământătură, fiind cuprins, prin Taine, într-o nouă dimensiune a cunoașterii lui Dumnezeu, a semenilor și a lumii. Acesta este caracterul duhovnicesc-eclesial al Apologeticii. Sf. Ioan Gură de Aur vorbește despre mintea care se adapă din izvoarele duhovnicești care nu seacă niciodată, Izvorul prim și absolut fiind Iisus Hristos, îndemnând totodată ca fiecare om să aducă vasul minții sale și să-l umple cu conținut duhovnicesc și de viață și așa să plece cu el acasă (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, III, 1, p. 46).

De aceea, dimensiunea duhovnicesc-eclesială a Apologeticii nu anulează contribuțiile rațiunii umane, în măsura în care acestea sunt realizate în vederea progresului lumii, ci le asumă selectiv. Caracterul duhovnicesc al Apologeticii se hrănește din caracterul eclesial al acesteia, unde întâlnim, în virtutea structurii divino-umane a Bisericii fundamentate în Persoana lui Iisus Hristos, o perihoreză între puterile rațiunii și puterile duhului, între rațional și duhovnicesc. Din perspectiva acestei dimensiuni paradoxale, a unei Apologetici rațional-duhovnicești, mintea nu va mai rătăci dezorientată la suprafața lucrurilor, ci va ajunge la încredințarea că în Biserică sunt toate comorile înțelepciunii și ale cunoașterii ascunse (*Coloseni* 2, 3). Înțelepciunea Bisericii nu este însă înțelepciunea acestui veac, ci înțelepciunea lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 2, 7) descoperită nouă de Duhul Acestuia (*1 Corinteni* 2, 10), în sensul că înțelepciunea Bisericii este întotdeauna teonomă, iar nu autonomă și nu stă în separație față de izvorul cunoașterii care este Dumnezeu.

Astfel, dimensiunea duhovnicesc-eclesială a Apologeticii propune un tip de cunoaștere care depășește puterile rațiunii firești fără să le anuleze, înrădăcinând această cunoaștere în *gândul lui Hristos* și devenind prin aceasta, dincolo de orice separație între obiect și subiect, calea experimentală a unirii omului cu Dumnezeu, calea redescoperirii

modului patristic, cuprinzător, de a face apologie. Asumând dimensiunea duhovnicesc-eclesială a cunoașterii, omul devine membru organic al Trupului lui Hristos, Biserica, pe baza principiului: „Eu sunt Vița, voi sunteți mlădițele” (*Ioan* 15, 5), „rămâneți în Mine și Eu în voi. Precum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi dacă nu rămâneți în Mine” (*Ioan* 15, 4).

Integrarea și participarea omului la realitatea eclesială nu se realizează numai pe calea minții, ci pe calea tuturor puterilor ființei. Este participarea la o cunoaștere care presupune iubirea, prin care ajungem în cele din urmă să înțelegem care este „lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea creației” (*Efeseni* 3, 18-19). Din această perspectivă, nici apologia credinței Bisericii nu se mai realizează doar la nivelul rațiunii, ci la nivelul tuturor potențialităților umane luminate de har și ancorate în dimensiunea duhovnicească a Bisericii. Semnele divorțului dintre caracterul rațional și cel duhovnicesc al Apologeticii reprezintă expresia influențelor occidentale din Evul Mediu și au la bază ruperea relației dintre rațiune și spiritualitate, generând astfel o Apologetică mai mult raționalistă, exprimată cu ajutorul metodelor scolastice.

Sf. Grigorie de Nyssa îi avertiza pe cei din timpul său că, folosind exclusiv conceptele despre Dumnezeu, acestea pot deveni idoli, în sensul în ce mărturisirea credinței nu este precedată și întărită permanent de experiența vie în comunitatea sacramental-eclesială. Apologetica separată de dimensiunea ascetic-mistică și de comuniune a vieții Bisericii devine o construcție intelectuală, rațională, poate un element de metafizică, ce se opune altor concepții și sisteme raționaliste și metafizice. Părintele Dumitru Stăniloae subliniază faptul că teologia „trebuie să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și a înviora această slujire. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia rece și individualistă” (Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, p. 101).

Astfel, dacă nu există această legătură intimă între teologie și apologetică, între spiritualitate și cultul liturgic al Bisericii, dacă nu există o experiere a credinței în mediul eclesial, teologul/apologetul, și nu numai, riscă să *confecționeze* o credință și un mesaj care, prin raționalismul lor, creează idoli.

În acest sens, credința, ca manifestare ontologică și relație iubitoare dintre Dumnezeu și om în Biserică, poate fi înlocuită subtil, dar real, conștient sau inconștient, cu credința într-un anumit sistem teologic, apologetic-raționalist. În starea unei vieți înstrăinate de dimensiunea eclesial-duhovnicească a existenței, o astfel de înțelegere eronată a credinței duce la „idolatrizarea conceptelor” despre Dumnezeu, om și lume.

Această tendință a idolatrizării conceptelor, a raționalizării excesive a argumentelor apologetice ne plasează într-o eroare mai mare, aceea de a recunoaște drept Dumnezeu ceea ce nu este decât un produs al minții noastre despre El, sau la o vorbire *despre* Dumnezeu aflată în afara comuniunii cu El. Sf. Diadoh al Foticeii arată că „nimic nu e mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu” (Fericitul Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 7, în *Filocalia*, vol. I, pp. 415-416).

Prin urmare, *apologetul care se va mulțumi doar cu afirmarea rațională a unor argumente în favoarea existenței și manifestării lui Dumnezeu în lume, și nu va mărturisi din interiorul experienței duhovnicești a Bisericii realitatea mântuitoare a lui Dumnezeu în om și lume, va priva întreaga sa apologie de forța unei „metodologii” care a convertit și întărit în credință, veacuri la rând, mulțimi de oameni.* Astfel, pentru depășirea divorțului dintre caracterul rațional și cel duhovnicesc al Apologeticii, este necesară redescoperirea conștiinței sacramental-eclesiale, a metodologiei rațional-duhovnicești a Părinților de a face apologia credinței, precum și accentuarea în unitate a aspectului eclesial, duhovnicesc și rațional al demersului apologetic.

Apologetica ortodoxă, depășind versiunile unilaterale sau exclusiviste – credință sau rațiune, experiere sau demonstrație, trăire sau argumentație logică – subliniază dimensiunea integrală a cunoașterii, care se manifestă atât prin credință, cât și prin rațiune, atât în mod rațional, cât și duhovnicesc. Doar din această perspectivă Apologetica ortodoxă se prezintă ca drum al cunoașterii prin excelență, către o cunoaștere integrală și unificatoare, fără confuzie, a cerului cu pământul, fără pierderea dimensiunii spirituale, fără a confunda sensibilul cu inteligibilul, cele văzute cu cele nevăzute, rațiunea cu taina, timpul cu veșnicia, eshatologia cu istoria.

Astăzi există pericolul de a exclude, pe de-o parte, raționalitatea din viața spirituală și din teologie, în timp ce tradiția teologică a avut în centrul ei grija pentru raționalitate. Există, de asemenea, și riscul unui refuz, din câmpul experienței spirituale, adresat raționalității, tocmai pentru că ea este identificată cu metoda precisă de cercetare sau cu parcursul raționamentului de tip cartezian. Nici credința, nici iubirea nu sunt iraționale, ci au o raționalitate proprie, fiind realități deschise raționalității și tainei, dar nu și reducțiilor raționaliste sau supralicitării apofaticului în detrimentul catafaticului. În definitiv, „iubirea nu are doar o raționalitate proprie, ci e orizontul autentic al oricărei raționalități” (Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om,* p. 149).

Plecând de la o gnoseologie echilibrată, rațional-duhovnicească, cristalizată în gândirea și viața Părinților Bisericii, Apologetica ortodoxă trebuie să mărturisească, în cadrul unei relații autentice dintre rațiune și spiritualitate, într-o unitate neconfundată, teologia și iconomia, eshatologia și istoria, Dumnezeu – omul – cosmosul, facilitând, dincolo de orice confuzii, reducții și separații, de tipul „apofatismului total” sau „autonomizării rațiunii”, o exprimare deplină, unitară, coerentă și dinamică a Tradiției Bisericii în inima lumii.

Subiecte de rezolvat

1. Ce are la bază dimensiunea apologetic-mărturisitoare a teologiei și cum se manifestă aceasta din perspectiva Tradiției Bisericii?

2. Exprimați raportul dintre rațiune/rațional și taină/duhovnicesc în cadrul mărturisirii apologetice a Adevărului.

3. Care sunt implicațiile antropologice, eclesiale și soteriologice ale unei apologetici rațional-duhovnicești?

Bibliografie

Autori patristici

1. Sf. Atanasie cel Mare, *Epistolele I-II către Serapion,* în *Scrieri*, partea a II-a, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988;

2. Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola despre Sinoade*, în *Scrieri*, partea a II-a, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988;

3. Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

4. Fericitul Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia,* vol. I, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993;

5. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească,* în *Scrieri*, partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

6. Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron către fratele său Petru,* în *Scrieri*, partea a II-a, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;

7. Sf. Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977;

8. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în *Scrieri*, partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 21, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

9. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Ed. Harisma, București, 1993;

10. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic,* în *Apologeți de limbă greacă*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980;

11. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în *Scrieri*, partea a III-a, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Autori contemporani

1. Ioja, Cristinel, *Rațiune și mistică in teologia ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008;

2. Rupnik Marko Ivan, *Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Paștelui*, trad. Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1997;

3. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;

4. Ware, Kallistos, *Ortodoxia, calea dreptei credințe* trad. E. Chiosa, G. Jacotă, Pr. D. Ailincăi, Ed. Mitropoliei Moldovei, Iași, 1993.

II

APOLOGIA CREȘTINĂ DE-A LUNGUL TIMPULUI: OBIECTIVE, METODE, COMPETENȚE

1. Începuturile apologiei creștine

Cuvinte-cheie: *Mărturisire, Cincizecime, apologie (a Sf. Ap. Pavel în Areopag).*

1.1. *Viața Mântuitorului Iisus Hristos, model de apologie a vieții creștine*

Vocația omului este sfințenia. Căutarea ei din îndemnul „după Sfântul Care v-a chemat pe voi, fiți și voi înșivă sfinți în toată petrecerea vieții" (*1 Petru* 1, 15) poartă pe om la împlinirea desăvârșită a vieții sale, care este dobândirea asemănării cu Dumnezeu. Sfințenia nu privește o elită, o anumită categorie de persoane „alese" prin predestinare, ci vizează pe „tot omul care vine în lume". Fiecare persoană, fără excepție, este chemată să facă experiența pregustării de aici și de acum a vieții veșnice: „Aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis" (*Ioan* 17, 3).

Astfel, mărturia vieții veșnice făcută accesibilă omului prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu este mărturia Tainei prin care ni se oferă posibilitatea împărtășirii noastre, în mod concret, încă din această viață, din cele proprii vieții dumnezeiești. Acest lucru este posibil doar în virtutea umanității noastre asumate și vindecate de păcat prin nașterea, viața, patima, moartea, învierea și înălțarea omului-Dumnezeu Hristos de-a dreapta Părintelui ceresc. Este ceea ce mărturisește Biserica dintru începuturi prin aceea că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască.

Viața lui Hristos este de la un capăt la altul mărturia iubirii lui Dumnezeu pentru om. *Hristos apără, în fața asediului morții venite prin păcat, posibilitatea omului de a se îndumnezei*. Prin însăși viața Lui, Hristos, Dumnezeu Cuvântul făcut om, este primul Care cheamă pe om la sfințenie, la asemănarea cu Părintele ceresc. Chemarea aceasta pe drumul sfințeniei, pe drumul asemănării omului cu Dumnezeu, este adresată mai întâi lui Adam, făptură creată după chipul lui

Dumnezeu, adică după Fiul lui Dumnezeu Care este Chipul Tatălui: „Întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui [...]. Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura (*Coloseni* 1, 14-15). De aceea, îndemnul adresat de Dumnezeu omului primordial: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți" (*Facerea* 1, 28) indică o creștere în ordine spirituală, înspre asemănarea cu Dumnezeu.

Chemarea la sfințenie este prezentă în diverse forme: în viața lui Noe, în cea a lui Avraam și a seminției lui, în cea a poporului ales. Chemarea la sfințenie este exprimată apoi prin gura profeților Vechiului Testament, pentru poporul ales, și prin acesta către întreaga umanitate. În fine, în modul cel mai vădit, chemarea la sfințenie este adresată lumii întregi de Hristos, Care este și calea către sfințenie, fiind Cel ce unește în Persoana Sa dumnezeirea și umanitatea, deschizând oamenilor calea îndumnezirii lor prin El, în Duhul Sfânt.

Din această perspectivă, întreaga istorie a umanității poate fi privită ca o neîntreruptă chemare și lucrare a lui Dumnezeu în lume și în istoria popoarelor, în vederea sfințirii oamenilor. Prin Întruparea Fiului se descoperă și că o astfel de devenire depășește posibilitățile firești ale omului, și, deopotrivă, că ea este cu putință cu ajutorul harului dumnezeiesc. Viața creștină are ca sursă de putere și de sfințenie viața dumnezeiesc-omenească a Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Învierea lui Hristos, prin care s-a săvârșit „omorârea morții", este începutul mântuirii oamenilor. Hristos cel înviat adresează cuvânt de îndemn către mărturisirea Lui și a Bunei Vestiri a Învierii Sale – Evanghelia – tuturor neamurilor, pe care le cheamă la gustarea realității împărăției vieții veșnice: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin" (*Matei* 28, 18-20).

Toate cele poruncite de Hristos sunt cuprinse și înseamnă de fapt însăși mărturisirea de credință, prin viața curată în Duh și în Adevăr, trăită în comuniunea sfinților, în Biserica Lui. Viața în dreapta credință, în Biserica Lui, aceasta ne-a poruncit El să păzim. Lucrarea aceasta de

împlinire a poruncilor presupune mai întâi, potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul, lepădarea vieții păcătoase, adică schimbarea vieții (prin pocăință, *metanoia*), sau, altfel spus, lucrarea nevoințelor despătimirii. Și atât lucrarea despătimirii, cât și mărturisirea credinței, prin viața curată în Duh și în Adevăr, sunt posibile pentru om doar în Duh și în Adevăr. Iar aceasta înseamnă participarea omului la o lucrare tainică asupra propriei vieți, în care Dumnezeu Însuși lucrează, prin Sfintele Taine și prin cuvintele Sale, care îl curățesc și îl vindecă pe om, restaurându-l.

A lucra cele poruncite, adică a le păzi pe toate cele poruncite, presupune efort, stăruință, dăruire și mult ajutor de la Dumnezeu. Presupune, după cum formulează Sf. Grigorie Sinaitul, înfrânare, trezvie, smerenie și îndelungă răbdare, „încât să nu ajungem a ne lăsa tâlhăriți de păcat": „Privegheați [...] de-ar ști stăpânul casei la ce strajă vine furul, ar priveghea și n-ar lăsa să i se spargă casa" (*Matei* 24, 42-43). Presupune un drum al crucii prin respingerea îngăduințelor vinovate venite prin „cugetarea celor ce nu sunt ale lui Dumnezeu" de „a-ți fi milă de tine ca să nu ți se întâmple" durerile răstignirii (cf. *Matei* 16, 22-23), stăruind bărbătește până când acest drum rodește definitiv înviere.

Viața lui Hristos este apologia cea mai profundă a chipului în care omul este chemat de Dumnezeu să viețuiască. Hristos Însuși este omul așa cum L-a dorit Dumnezeu, noul Adam care dă răspunsul cuvenit păcatului celui aducător de moarte și model dumnezeiesc pentru fiecare dintre noi, apologet prin excelență al chipului lui Dumnezeu în om. *Apologia lui Hristos este apologia vieții veșnice din care omul este chemat să se împărtășească întru El*. Teologia Bisericii este fundamental mărturisitoare nu în sensul unei propagande de ordin ideologic, al unui prozelitism extins în dimensiunea orizontală a lumii, ci deschidere dăruitoare, hrănită pe verticala trăirii harului mântuitor, adresată tuturor celor care tânjesc, conștient sau nu, după împărăția cerurilor.

Mărturisirea începută de apostoli, ucenicii Mântuitorului, va fi continuată până astăzi de Biserică. Lucrarea fundamentală săvârșită de ei într-un mod participativ este aceea de a deschide oamenilor noua realitate adusă lumii de Mântuitorul Hristos. Mărturisirea lor va presupune jertfă, după cum prorocise Însuși Mântuitorul: „Vă vor

prigoni, dându-vă în sinagogi și în temnițe, ducându-vă la împărați și la dregători pentru numele Meu. Și va fi vouă spre mărturie" (*Luca* 21, 12).

În aceasta este preînchipuită lucrarea apologiei creștine: nu persuasiune prin exercitarea unor competențe omenești, cât expresie convingătoare prin încredințarea lucrătoare cu puterea harului dumnezeiesc în Hristos. „Eu vă voi da gură și înțelepciune", spune Hristos, „căreia nu-i vor putea sta împotrivă, nici să-i răspundă toți potrivnicii voștri" (*Luca* 21, 12-15). Promisiunea apărării ucenicilor o vedem legată de trimiterea acestora la propovăduire. În fața ostilității și neajunsurilor de tot felul pe care le vor întâmpina ca mărturisitori ai lui Hristos, vor primi mângâiere, întrucât Hristos Însuși va fi cu ei și îi va întări în lucrarea de propovăduire. Ca o constantă a vieții eclesiale, cât timp va exista propovăduire creștină, va exista și apărarea dumnezeiască a acelora care propovăduiesc, de către Însuși Hristos.

1.2. *Momentul Cincizecimii. Apologia ca urmare a îmbrăcării cu putere de Sus*

Încredințându-și ucenicii că „așa trebuia să pătimească Hristos și să învieze din morți a treia zi și să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim" (*Luca* 24, 46-47), Mântuitorul promite să trimită peste ei „făgăduința Tatălui ceresc". Îi îndeamnă deci să rămână în cetate până ce se vor „îmbrăca cu putere de Sus" (*Luca* 24, 49). Mântuitorul le vorbește astfel de primirea Duhului Sfânt, „alt Mângâietor", Care le „va aduce aminte toate" câte le-a spus El (cf. *Ioan* 14, 26), după cuvântul Său: „Voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi" (*Ioan* 14, 15-17).

Permanența prezenței Duhului Sfânt în Biserică, afirmată de Mântuitorul prin cuvintele „rămâne la voi", „în voi va fi" și „să fie cu voi în veac", privește nu numai pe ucenicii dintru început ai Mântuitorului, ci și pe toți cei care le vor urma lor, în veac. Din aceasta reiese *permanența spirituală ca dimensiune a Apologeticii Bisericii*, prin

mângâierea și întărirea venite prin Duhul Sfânt. Este semnificativ să amintim aici faptul că termenul παράκλητος (tradus prin *Paraclet* sau *Mângâietor*) înseamnă, la origine, *avocat*, *asistent legal*. Mângâietorul este Cel care îi va întări, ca un adevărat *avocat* ceresc, pe mărturisitorii lui Hristos, ocrotindu-i în mijlocul învolburărilor lumii, acolo unde vor fi chemați ei să dea mărturia Evangheliei.

Duhul Sfânt îi asistă în această mărturisire, în mod desăvârșit, fiind încredințat lor, potrivit Noului Legământ, de Dumnezeu Fiul. Duhul Sfânt le va da lor înțelepciunea și priceperea necesare unui astfel de demers: „Când vă vor duce în sinagogi și la dregători și la stăpâniri, nu vă îngrijiți cum sau ce veți răspunde sau ce veți zice, că Duhul Sfânt vă va învăța chiar în ceasul acela ce trebuie să spuneți" (*Luca* 12, 11-12). Apologia creștină, pe urmele apologiei Mântuitorului Hristos, întru Care sălășluiește Duhul Său, Duhul Adevărului, presupune deci prezența inspiratoare și sfințitoare a Duhului întru Care „veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului" (*Faptele Apostolilor* 1, 8).

Cincizecimea, moment al pogorârii Duhului Sfânt în chip de limbi de foc peste comunitatea rugătoare, este momentul îmbrăcării apostolilor cu putere dumnezeiască spre a-L mărturisi pe Hristos. Asistăm oare la un demers de avocatură omenească, de persuasiune prin pledoarii bazate pe competențe omenești? Nicidecum. Avem în față un demers de mărturisire existențială, generat de prezența arzătoare și călăuzitoare a Duhului Sfânt în inimile celor ce mărturisesc. Este vorba despre o mărturisire făcută din interiorul realității pe care Dumnezeu Însuși o împărtășește omului doritor de mântuire. „Arderea" inimii în prezența Duhului îi va face pe Luca și Cleopa să exclame după întâlnirea cu Hristos cel înviat în drumul lor spre Emaus: „Oare nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale și ne tâlcuia Scripturile?", după ce Acesta li se descoperă la frângerea pâinii (*Luca* 24, 32). Arderea aceasta simțită lăuntric este vizată și în îndemnul „Duhul să nu-l stingeți", pe care Sf. Ap. Pavel îl adresează, la rândul său, creștinilor (*1 Tesaloniceni* 5, 19).

Arderea lăuntrică în prezența Duhului îi va face pe apostoli să uite primejdiile care îi țineau ascunși până atunci de frica iudeilor și îi va purta cu îndrăzneală să dea mărturia Împărăției cerurilor cea deschisă

lumii prin Iisus Hristos. Prin iconomie dumnezeiască, momentul sărbătorii Cincizecimii iudaice se face astfel prilejul mărturiei evanghelice în fața unei mulțimi de oameni veniți din toate colțurile imperiului, „bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer" (*Ioan* 2, 5), „parți și mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în treacăt, iudei și prozeliți, cretani și arabi" (*Faptele Apostolilor* 2, 9-11), fiind deopotrivă apologie întărită harismatic cu puterea copleșitoare a Duhului Sfânt în fața iudeilor care prigoneau învățătura creștină și pe adepții ei.

La Cincizecime primim mărturia vocației Duhului Sfânt de a adresa tuturor, din adâncul tainic al inimii fiecăruia, întru unitatea credinței noastre peste veacuri și peste granițele culturale. În felul acesta, unitatea de credință, ca lucrare a Duhului Sfânt în inimile noastre, se poate împlini nestânjenită de niciuna din piedicile care fărâmițează îndeobște omenirea, diferențe culturale, lingvistice sau istorice, diferențe pe care epocile și locurile în care trăim le instaurează între noi.

1.3. *Pledoaria Sfântului Apostol Pavel în Areopag. Apologia ca mărturie creștină în context multicultural și multireligios*

Propovăduirea Evangheliei lui Hristos îl va aduce în mai multe rânduri pe Sf. Ap. Pavel în situația de a trebui să își justifice demersul în fața interlocutorilor săi. Îl întâlnim apărându-și calitatea de apostol în fața acelor corinteni care-i puneau la îndoială autoritatea apostolică (*1 Corinteni* 9, 3), îl surprindem în fața tribunalului din Roma, în contextul celei de-a doua întemnițări a sa, apărându-se de diferitele acuzații ce i se aduceau (2 *Timotei* 4, 16), sau îl vedem apărându-se înaintea cetățenilor evrei ai Ierusalimului, unde va fi acuzat de necinstirea templului (*Faptele Apostolilor* 22, 1).

Apologia paulină care ne reține însă în chip cu totul deosebit atenția este cea din Areopag. Atena constituia fără îndoială un context diferit la nivel cultural și de mentalitate față de mediul iudaic. Avem de-a face cu o „super-piață" de culturi și de oferte religioase disponibile într-o dinamică a cererii și ofertei proprie jocului concurenței. Într-o cetate a Atenei confirmată drept centru cultural și intelectual de

calibru al Antichității, Areopagul atenian era, la acea epocă, forul cel mai înalt de dezbatere publică, cu o istorie care se pierdea în zorii civilizației grecești. „Toți atenienii și străinii care locuiau acolo nu-și petreceau timpul decât spunând sau ascultând ceva nou" (*Faptele Apostolilor* 17, 21), în termeni de filosofie sau de religie. Areopagul era, așadar, locul unde, prin excelență, se întâlneau savanții și persoanele competente din diferitele doctrine. Areopagul recapitula într-o oarecare măsură Atena epocii, manifestând și reprezentând emblematic gloria civilizației grecești.

Care este starea de spirit a apostolului în fața acestei nobile misiuni de vestire a Dumnezeului celui Viu în acest context multicultural și plurireligios? Resimțirea durerii de a-și vedea semenii în rătăcire poate fi înțeleasă cu ușurință la Sfântul Pavel. El însuși trecuse prin experiența luptei rătăcite împotriva Adevărului, prin experiența profundă a convertirii pe drumul Damascului, ca în final să guste bucuria harului dumnezeiesc. Această experiență bogată alimentează râvna căutătoare întru cele proprii Duhului Sfânt, spre a da mărturia creștină în acest context. Sfântul Pavel o propune nu cu puterea înțelepciunii omenești, ci cu armele proprii Duhului, Care îl inspiră a-și începe mărturia prin evocarea acelui „dumnezeu necunoscut" (*Faptele Apostolilor* 17, 23), căruia atenienii îi ridicaseră un monument.

Avem în față o imagine splendidă a demersului apologetic: *punctul de plecare în mărturisirea apologetică, cu armele Duhului, este acel loc până la care omul a putut înainta prin propriile sale competențe și pe fondul propriei sale problematizări și căutări*. Cunoștințele omenești neputând însă circumscrie ceea ce se face cu descoperire de Sus, peste puterile omului, Dumnezeu rămâne necunoscut dacă filosofia nu face loc duhovniciei. Este ceea ce va încerca să comunice Apostolul Pavel atenienilor. Pentru apostol nu putea exista confuzie între înțelepciunea și puterea Duhului, pe care le experimenta prin viața sa duhovnicească, și înțelepciunea lumii. Pentru un om obișnuit cu harul lui Dumnezeu, „înțelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu, pentru că scris este: «El prinde pe cei înțelepți în viclenia lor». Și iarăși: «Domnul cunoaște gândurile înțelepților, că sunt deșarte»" (*1 Corinteni* 1, 19-20). Și dacă înțelepciunea lumii este în ochii lui Dumnezeu nebunie, ce putea

reprezenta atunci înțelepciunea lui Dumnezeu în ochii celor investiți în direcția unei înțelepciuni ca rod exclusiv al propriilor lor frământări omenești?

Compatibilitatea dintre creștinism și cultura lumii antice a fost afirmată de unii filosofi ai Antichității care sugerează „o posibilă continuitate" între filosofia păgână și creștinism (Gilles Dorival, *La mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes*, în: *Les Pères de l'Église au XX*[ème] *siècle - Histoire - Littérature - Théologie*, p. 277), acesta din urmă nefiind considerat în mod necesar exterior valorilor filosofiei. Imaginea creștinismului a putut fi aceea a unei filosofii, în pofida caracterului religios al acestuia.

De exemplu, în *Liber de Sententiis Politiae Platonicae*, Galien recunoaște creștinilor calități specifice adevăraților filosofi[9].

Încercând la rândul său să se adreseze unui neam încă străin de Evanghelie în acest loc fondator al democrației și al gândirii religioase a Antichității, Sf. Ap. Pavel va încerca să facă apel la două personalități recunoscute de greci ca unii dintre ei, Epimenide din Creta (sec. VII î.Hr.) și Aratus de Soles din Cilicia (sec. III î.Hr.), pentru a putea oferi creștinismul ca pe un reper valabil în căutarea filosofică a atenienilor și astfel să câștige interesul lor (Aimé Puech consideră acest demers ca o primă tentativă de a recunoaște în filosofie un „creștinism latent". A se vedea Aimé Puech, *Les apologistes grecs du II*[e] *siècle de notre ère*, p. 27).

Această perspectivă apologetică va deveni un adevărat *credo* în viața Sf. Iustin Martirul și Filosoful, care va afirma, nici mai mult nici mai puțin, că „tot ceea ce e bun la alții ne aparține". Tot el va afirma rolul providențial al filosofiei de jalonare a drumului către Revelația creștină, după cum se exprimă plastic patrologul catolic Adalbert Hamman (a se vedea Adalbert G. Hamman, „Dialogue entre le christianisme et la culture grecque, des origines chrétiennes à Justin: genèse et étapes", în vol. *Les apologistes chrétiens et la culture grecque,* p. 49).

---

[9] „Majoritatea oamenilor nu pot urmări o demonstrație cu o atenție susținută. Iată de ce au nevoie de parabole [...]. În acest sens, în timpurile noastre am văzut acești oameni care se numesc creștini trăgându-și credința din parabole. Ei se comportă din când în când ca veritabili filosofi. Disprețul lor pentru moarte l-am văzut, să spunem drept, sub ochii noștri. [...] Există de asemenea o disciplină a sufletului și o riguroasă aplicare morală în care sunt suficient de avansați ca să nu cedeze nimic adevăraților filosofi". A se vedea Galien, *Liber de Sententiis Politiae Platonicae*, *apud* Gilles Dorival, *La mutation etienne...*, p. 277.

Revenim, așadar, și subliniem ideea că Sf. Ap. Pavel nu numai că nu anatemizează rătăcirile idolatre ale atenienilor, dar chiar îi încurajează pe aceștia în a face pasul către creștinism din interiorul demersului lor metafizic-religios. El surmontează prin acest procedeu apologetic handicapul prezentării, altfel situată în exteriorul oricărui sistem filosofic cunoscut atenienilor, evitând situația în care ceea ce urma să spună ar fi părut o filosofie străină, irațională, un fel de religie bizară venită de nicăieri. Ascultat până la un punct, va fi nevoit la un moment dat să se oprească.

Totuși, în măsura în care calitatea apologiei Sf. Ap. Pavel ne apare ca meritorie, cum putem atunci califica rezultatul pledoariei sale în favoarea creștinismului, pe care nu l-am putea caracteriza, în primă instanță, altfel decât modest, dacă nu chiar un eșec, date fiind puținele convertiri făcute și puțina atenție acordată? Creștinismul, așa cum a putut fi acesta prezentat filosofilor atenieni de unul dintre cei mai mari creștini din istorie, este oare incapabil de un dialog cu științele și cu filosofia?

Există cercetători contemporani din mediul academic neteologic, cum ar fi profesorul de istorie veche Marie-Françoise Baslez, care aleg să vadă în Sf. Ap. Pavel figura unui nou Socrate integrat lungului șir de intelectuali neînțeleși și persecutați (a se vedea: Marie-Françoise Baslez, „Paul à l'Aréopage: le nouveau Socrate", în: *Le Monde de la Bible*, nr. 160, Bayard, Paris, 2004, pp. 28-33). A se vedea, de asemenea, comentariile lui Aimé Puech, care afirmă că a-l evoca pe Socrate în acest context echivalează cu a sugera o apropiere între predicarea creștină, persecuția lui Socrate și persecuția contra creștinilor, temă exploatată de apologetica ulterioară și care va ocupa un loc important la Sfântul Iustin (a se vedea Aimé Puech, *Les apologistes grecs...*, p. 26).

Această viziune simplistă instalează confuzia lipsei de distincție între mărturisirea inspirată de Duhul Sfânt, proprie vieții teologice, și demersul persuasiv al intelectului uman, propriu puterilor naturale ale omului. Ea naște pericolul unei propuneri de dialog între teologie și știință circumscris planului orizontal al creatului, rezumându-se la o dezbatere conceptuală. Este adevărat că, în măsura în care refuză să fie o simplă speculație intelectuală, propunându-se ca demers de ordin existențial care cere continuitate între idei și integrarea lor în actul de viață, creștinismul se revelează a fi compatibil cu ideea socratică de filosofie. Ce diferență

însă între existențialul teologic paulin și cel filosofic socratic! Cum ne-am putea permite teologic să vedem în Sf. Ap. Pavel un intelectual, când tocmai din interiorul Tradiției creștine acesta repetă cu obstinație că vorbește „nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt”? (*1 Corinteni* 2, 13).

Cel mai probabil că atenienii așteptau din partea Sfântului Pavel un discurs filosofic compatibil cu propriile lor căutări. Posibil, de o anumită anvergură intelectuală care constituia mândria acestei savante societăți. Primește oare această elită a învățaților vremii ceea ce corespundea exigențelor ei? Până la un punct, desigur, discursul paulin cuprinde câteva repere cunoscute lor. Însă, de aici încolo, este vorba despre o „doctrină” care duce dincolo de categoriile minții, în spațiul dens al unei descoperiri posibile doar întru Duhul Sfânt. Și întrucât „omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește” (*1 Corinteni* 2, 14), după cum spune tocmai Sfântul Pavel, poate să ne mai mire oare dificultatea pe care acești maeștri ai instrumentelor minții o aveau în fața dimensiunii existențiale și depotrivă tainice a mărturisirii pauline?

Este remarcabilă abordarea Sf. Ap. Pavel care se arată deopotrivă inspirată și firească. Sfântul Pavel nu exercită presiune, nu încearcă să mărturisească împotriva auditoriului mai mult decât puteau primi aceștia, semn că înțelegea și dificultatea lor de a crede, și înălțimea străină de lumea aceasta a ceea ce el ar fi putut să mărturisească despre Adevăr. Sfântul Pavel înțelege condiția existențială a filosofilor din Areopag, situați, prin cultura și preocupările lor, deopotrivă aproape de Dumnezeu și departe de El. Ei sunt aproape de Dumnezeu, prin nevoile lor existențiale, prezente în fiecare om conștient de propria-i finitudine, dar sunt și departe de El, cu mintea împovărată de concepte și acoperită de stratul gros al modelelor raționale, strânse și dezvoltate în lunga tradiție greacă.

Sf. Ap. Pavel înțelege, ca un misionar prin excelență, situarea filosofilor greci, și pentru faptul că el însuși experiase, în propria-i viață, situația aceasta de a fi aproape și, în același timp, departe de Dumnezeu; aproape de adevărul înveșmântat în tiposurile Vechiului Legământ și departe de Dumnezeul Întrupat, apărând cu ardoare tradiția și credința poporului ales, printr-o luptă îndreptată chiar împotriva celor ce

mărturisesc venirea lui Mesia. De aceea, Sf. Ap. Pavel – trecut el însuși peste prăpastia dintre rătăcire și Adevăr, nu prin puterile sale, ci prin arătarea lui Hristos pe drumul Damascului – nu va crede în forța argumentelor raționale, nici în puterea lor de a transmite fiorul credinței vii, care să-i convertească pe greci.

În legătură cu aceasta, două sunt observațiile pe care merită să le facem. Mai întâi, este faptul că o experiență unică îl face pe cel ce a trăit-o să resimtă nevoia de a o mărturisi. Experiențele-limită marchează profund și definitiv pe cei ce le traversează, mai ales dacă ele au un caracter singular, fără precedent. Foarte adesea, amintirea acestei experiențe-limită nu se șterge de-a lungul întregii vieți, îmboldindu-l pe cel ce a trăit-o să dea mărturie despre ea, cu multă emoție și convingere.

Avem de-a face cu situații de acest fel mai ales în cazul celor asupra cărora Însuși Hristos a lucrat minunile vindecării. Este cazul, de exemplu, orbului din Ierihon, vindecat de Hristos. E greu de cuprins starea minunată pe care a avut-o orbul după ce, prin minunea săvârșită de Hristos, a ajuns să vadă. Însă nu e greu de înțeles de ce anume, după ce a fost vindecat, nu a găsit altceva mai prețios de făcut decât să meargă după Hristos, „slăvind pe Dumnezeu" (*Luca* 18, 43). La fel, în cazul celui surd și gângav, vindecat de Domnul Hristos, episod pomenit în Evanghelia lui Marcu. În acest caz, se întâmplă ceva chiar mai edificator. Hristos le poruncește celor ce erau de față să nu spună nimănui despre vindecarea celui suferind. Cu toate acestea, cum ne arată textul, cei de față procedează invers: „Cu cât le poruncea [să nu spună nimănui], cu atât mai mult ei Îl vesteau" (*Marcu* 7, 35-36). În fine, situația e aceeași și în cazul vindecării celor doi orbi din Galileea. Hristos le poruncește „cu asprime": „Vedeți, nimeni să nu știe" (*Matei* 9, 30), însă cei vindecați nu ascultă porunca! Dimpotrivă, ei aleg să Îl vestească „în tot ținutul acela" (*Matei* 9, 31).

E dificil de înțeles și de trăit în mod deplin starea celor vindecați de Hristos - Cuvântul lui Dumnezeu, trecerea lor minunată de la suferință și neputință la deplinătatea puterilor omenești. Însă e ușor de înțeles de ce anume, odată vindecați, aceștia nu se opresc din mărturisirea lor, din vestirea minunată a vindecării săvârșite de Domnul. Dorința lor înflăcărată de mărturisire este atât de puternică, încât rămâne valabilă chiar și pentru

cei ce primesc poruncă explicită, de la Însuși Hristos, vindecătorul lor, să nu spună nimănui nimic despre aceasta.

Și Sf. Ap. Pavel a trecut printr-o experiență-limită. Sfântul Pavel nu avusese prilejul, cum a fost cazul celorlalți apostoli, să descopere pe Hristos și dumnezeirea Lui într-un mod treptat, prin cuvintele Sale, prin minunile Sale, prin profețiile Sale referitoare la pătimirile și moartea prin care avea să treacă, profeții pe care El Însuși le-a făcut către apostolii Săi. Sf. Ap. Pavel, Domnul Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat, i S-a arătat deodată, Înviat, fără nicio altă înștiințare, într-un moment în care Sfântul Pavel se lupta cu cei ce-l mărturiseau pe El.

Omenește judecând, e greu de înțeles cum, în Areopag, la prima întâlnire cu cea mai profundă, cea mai articulată dintre culturile vremii, Sfântul Pavel, cel mai instruit dintre apostoli, trece sub tăcere puternica experiență a convertirii lui. Stă în firea omenească, atunci când crede ceva cu toată ființa, să mărturisească într-un mod cât mai convingător, apelând la toate argumentele posibile. Prin urmare, Sf. Ap. Pavel procedează într-un fel neobișnuit. El nu scoate la bătaie dovezile tari privitoare la Adevărul Hristos, nu pomenește de faptul că L-a întâlnit față către față pe Cel ce a trecut prin moarte; nu strigă filosofilor că L-a văzut pe Cel înviat, Cuvântul lui Dumnezeu, și nici nu pomenește despre nenumăratele profeții făcute de-a lungul unui mileniu și jumătate despre El, în Vechiul Testament, deși Sfântul Pavel avea cunoștință despre toate acestea. De fapt, în Areopag, Sfântul Pavel nici măcar nu pomenește numele lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel Veșnic, chiar dacă Îl văzuse față către față!

Aceasta ne arată că Sf. Ap. Pavel nu scoate în luptă cele mai tari dintre argumentele credinței, chiar dacă se află la cea mai provocatoare dintre întâlnirile culturale ale primelor secole creștine, la confruntarea dintre creștinismul luminat de credință și cea mai elaborată dintre culturile filosofice ale vremii. Cumva, ceea ce se anunța a fi o mare dispută de argumente, o desfășurare de erudiție și înțelepciune, sfârșește, dimpotrivă, destul de repede. Și aceasta pentru că Sfântul Pavel nu intră în Areopag cu o strategie omenească, pregătit cu un discurs argumentat, gata să se confrunte cu elaboratele critici ale filosofilor greci.

Sfântul Pavel nu caută să expună Adevărul ca doctrină bogat întemeiată și anunțată în Vechiul Testament, așa cum cunoștea prea bine.

Sfântul Pavel nu expune nici Adevărul experiat de el însuși, în profunda experiență a convertirii. Și aceasta pentru că nu urmărește să îi convertească pe cei din Areopag cu orice preț, împotriva voinței lor de a se deschide către Adevăr, printr-o luptă în care să utilizeze orice mijloace. El face mărturisirea Adevărului credinței doar până la măsura disponibilității acelora de a-L primi.

O astfel de mărturie cere disponibilitatea unei convertiri. Cere lucrarea harului lui Dumnezeu pe fondul propriei tale onestități de a căuta Adevărul. Este limpede că mediul reprezentanților diferitelor doctrine filosofice, compus cel mai probabil din cei care îi învățau la rândul lor pe alții, nu era nici pe departe un mediu ușor de convertit. În acest context, ne pare că „eșecul” paulin nu face decât să ne confirme faptul că facultatea de raționament a omului, în care areopagiții investeau atât, este insuficientă în fața realităților duhovnicești. Aceasta chiar în prezența unei personalități duhovnicești de excepție cum este Sf. Ap. Pavel. „Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu” (*1 Corinteni* 2, 14). Descoperirea lui Dumnezeu în om operează un fel de răstignire a inteligenței, o veritabilă *metanoia* – înnoire a minții pentru a primi „gândul lui Hristos” (*1 Corinteni* 2, 16) – singura care îngăduie omului să se apropie de dumnezeiesc.

*Înțelepciunea dată de Duhul rămâne o taină imposibil de vestit ca „iscusit cuvântător sau ca înțelept” (1 Corinteni 2, 1), întrucât nu ține de „cuvintele de înduplecare ale înțelepciunii omenești”, ci „în adeverirea Duhului și a puterii” (1 Corinteni 2, 4). Iată o minunată definiție a apologiei.*Grecii căutau înțelepciune (*1 Corinteni* 1, 22), iar înțelepciunea pe care o propunea Sfântul Pavel era relevantă doar pentru inimile care se arătau, în termeni de onestitate a propriei căutări, compatibile cu exigențele duhovnicești proprii receptării Duhului Sfânt.

Predicarea evanghelică a Sfântului Pavel, cu accentul său de ordin apologetic, ne plasează în fața misterului ireductibil al inspirației de Sus, care caută să lumineze inteligența într-un chip călăuzitor spre mântuire. Această cooperare între harul dumnezeiesc și darurile naturale ale omului, prin gura Sf. Ap. Pavel, este o cheie de lectură pentru orice demers care își propune să elucideze raporturile posibile între teologie, pe de o parte, și filosofie și știință, de cealaltă parte.

Este limpede că Apologetica creștină, în continuitate cu Sfântul Pavel, nu s-ar mulțumi vreodată să devină o știință sau o filosofie naturală; conținutul său veritabil ar fi întotdeauna descoperirea lui Dumnezeu prin sfințirea preocupărilor culturale ale omului, prin îmbisericirea lor, ireductibilă la dimensiunea orizontală a creatului. Apologetica creștină, prin Sfântul Pavel, este o punte între necreat și creat, permițând creatului să se împărtășească din taina necreatului în măsura în care omenescul se deschide către planul necreat al existenței, printr-o cunoaștere nu doar de ordin intelectual, ci mai ales existențial.

Subiecte de rezolvat

1. Ce promite Mântuitorul celor care Îl vor mărturisi în fața prigonitorilor?
2. Explicați în ce constă importanța momentului Cincizecimii pentru demersul apologetic.
3. Precizați în ce constă particularitatea apologiei Sf. Ap. Pavel în Areopag.

Bibliografie

1. *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013.

Autori contemporani

1. *Les Peres de l'Eglise au XXème siècle – Histoire-Littérature-Théologie*, Éd. Cerf, 1997;
2. Pouderon, Bernard, Doré, Joseph (coord.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Éd. Beauchesne, Paris, 1998;
3. Puech, Aimé, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Éd. Librairie Hachette, Paris, 1912.

„Întru toată îndrăzneala, precum totdeauna, așa și acum, Hristos va fi preaslăvit în trupul meu, fie prin viață, fie prin moarte. Căci pentru mine viață este Hristos și moartea un câștig” (*Filipeni* 1, 20-21).

2. Mărturisire și martiriu. Conștiința mărturisitoare întrupată în martirii primelor veacuri

Cuvinte-cheie: *martiriu, martir, mărturisire, conștiință eshatologică.*

2.1. *Relevanța și actualitatea martiriului pentru conștiința apologetică a Bisericii*

În societatea contemporană marcată, în multe forme, de un puternic duh al apostaziei, de relativism și sincretism, sunt imperative redescoperirea și valorificarea conștiinței mărturisitoare. Apologetica ortodoxă nu poate fi concepută fără martiri și martiriu. Plecând de la faptul că apologetica ortodoxă ne invită să fim martori ai lui Hristos cel răstignit și înviat, este de maximă actualitate să redescoperim puterea de viață întrupată în martiriu. Mai ales în vremuri de apostazie, Biserica este chemată să-și vestească și să-și cinstească martirii.

Viața martirilor ilustrează concret împlinirea poruncii dumnezeiești de a ne iubi vrăjmașii. Prin această atitudine, mai presus de fire, creștinismul își vădește identitatea dumnezeiască. În actele martirice sunt pomeniți călăii martirilor și faptul că mucenicii se roagă pentru ei (precum Mântuitorul a făcut-o pe Cruce, precum a făcut și primul martir, Sfântul Ștefan). De aceea, simpla perspectivă istorică asupra acestor gesturi și acte martirice este insuficientă pentru înțelegerea și explicarea lor. Puterea martiriului se manifestă în istorie, dar este mai presus de aceasta.

Dragostea față de Hristos și tăria credinței sunt puteri duhovnicești mai presus de orice putere a acestei lumi. Fiecărui martir i s-a

cerut, într-un fel sau altul, prin diverse constrângeri și suferințe fizice, să apostazieze, să se lepede de Hristos. Fiecare mucenic, ca *martor al Adevărului*, a ales liber să Îl mărturisească pe Hristos, trecând de la viața aceasta trecătoare, prin suferințe și moarte, la viața veșnică. Martirul, prin puterea lui Hristos, biruiește cele mai temute puteri ale veacului (oameni care se cred dumnezeii acestei lumi, având instituții, imperii, armate la dispoziția lor) și, într-un fel, întreg planul lumii create, marcat de finitudinea existenței omenești.

Prin credința lui nestrămutată în Adevărul Hristos, pentru care este dispus să renunțe la tot ceea ce are și la viața însăși, martirul depășește contingențele și relativismele acestei lumi, în numele unei credințe care rămâne vie și în fața testului suprem, moartea. El îmbrățișează Adevărul cu întreaga sa ființă, cu toate puterile sale, renunțând la tot ce are, într-un gest de dăruire neobișnuită, care depășește limitele firii omenești slăbite de păcat. *De aceea, prin această libertate în Duh și Adevăr, martiriul depășește determinismul istoric, dând mărturie despre o putere pe care o dobândește firea omenească pătrunsă de harul lui Dumnezeu, o putere care trece pe om dincolo de robia puterilor acestui veac, unde stăpânitorii lumii rămân prizonierii propriilor himere.*

Poate mai mult decât oricând este necesară o reflecție atentă cu privire la societatea actuală, marcată de consumerism, de prezența unui umanism secularizat, de semnele unei ideologii cu accente iconoclaste, în care este neglijată, minimalizată sau contestată puterea de viață a Cuvântului întrupat. În acest context, conduita martiriului se dovedește deosebit de semnificativă. Martiriul produce o discontinuitate, o ruptură în umanismul imanent care adesea uită, abandonează sau refuză transcendența. Prin martiriu este depășită viața obișnuită, dominată de planul lumii sensibile, organizată în logica eficienței tehnocratice, încrezătoare în puterile sistemului autonom.

În societatea contemporană, dominată în multe privințe de ideologia consumerismului, viața spirituală autentică, într-o comunitate unită euharistic cu Hristos, este substituită adesea de câteva surogate. Omul de astăzi este angrenat într-o existență mai degrabă

sensibilă, consumată în planul orizontal al lumii, o viață marcată în multe feluri de amăgiri. Ierarhia priorităților este răsturnată, iar aspirațiile cele mai înalte, care vizau devenirea spirituală, sunt concurate astăzi de ofertele de consum, ce lărgesc și diversifică paleta plăcerilor și comodităților.

Mai ales acolo unde lumea este orientată către idealul bunăstării materiale, mucenicia, ca expresie deplină a unei vieții dăruite lui Dumnezeu și a jertfei supreme, are implicații mărturisitoare deosebit de prețioase și actuale, trimițând în mod direct către o viață eclesială autentică. În plus, modul cum martirii au inspirat, după încetarea persecuțiilor, monahismul, prin mărturisirea credinței adevărate până la capăt, prin dăruirea lor totală, inspiră și astăzi calea unei vieți lăuntrice dăruite tainic lui Dumnezeu. Nu martiriul sângeros, ci *cel trăit cotidian și consecvent ca străduință de a dobândi viața întru Hristos, de a muri față de duhul lumii pentru a învia la existența înnoită întru Hristos este de maximă actualitate.*

Astfel, pot fi împărtășite cuvintele Sf. Ap. Pavel: „*Întru toată îndrăzneala, precum totdeauna, așa și acum, Hristos va fi preaslăvit în trupul meu, fie prin viață, fie prin moarte. Căci pentru mine viață este Hristos și moartea un câștig*” (*Filipeni* 1, 20-21).

În ortodoxie, sfinții martiri au o cinstire deosebită. Martirii întrupează biruința Învierii prin moarte. În Duminica Ortodoxiei se face o referire specială la pătimirile și luptele celor care au suferit întru Hristos pentru dreapta credință. Astfel, biruința Ortodoxiei presupune cinstirea martirilor și a mărturisitorilor. Apoi, în imnurile din slujbele Vecerniei și Utreniei din Duminica Tuturor Sfinților sunt invocați în mod special sfinții martiri: „Cu sângiuirile mucenicilor Tăi, celor din toată lumea, ca și cu o porfiră și vison împodobită fiind Biserica Ta” și „ca niște pârgă a firii, Ție, Săditorului făpturii, lumea își aduce, Doamne, pe purtătorii de Dumnezeu mucenici [...]”.

Martiriul exprimă puterea lui Dumnezeu lucrătoare inclusiv prin cele considerate slabe și neputincioase în fața lumii. Într-o societate puternic dezorientată, axată în multe privințe pe egoism și plăceri, sunt esențiale recuperarea și valorificarea conștiinței mărturisitoare prin care sfinții martiri se dovedesc a fi modele demne de urmat.

Mărturisirea ancorată în conştiinţa martirică trăită de sfinţii mucenici întăreşte credinţa şi nădejdea în lumina şi biruinţa Învierii.

În martiri, Hristos Însuşi este biruitor asupra puterilor răului. Astfel, mărturisirea devine o mărturie a biruinţei prin Hristos asupra morţii şi a păcatului. Trăirea în mod existenţial a conştiinţei mărturisitoare presupune o stare de jertfă în care nu există neutralitate şi nici indiferenţă (indiferenţa este mai mult, în sens negativ, decât neutralitatea). Martiriul presupune asumarea concretă a convingerilor date de credinţă. Martiriul implică o conştiinţă eclesială puternică a mucenicului. Practic, actul de mucenicie şi de mărturisire nu implică doar persoana în cauză, ci întreaga comunitate eclesială ca trup al lui Hristos, întrucât este o mărturisire a Bisericii.

O prelungire tainică a acestui martiriu sângeros o constituie martiriul ascezei, al conştiinţei unei vieţi dăruite lui Dumnezeu, al pocăinţei neîntrerupte, ca lucrări împlinite nu prin moarte, ci în viaţa aceasta, printr-o dăruire totală a omului către Dumnezeu. Martirajul intenţiei, trăit zilnic, presupune biruinţa prin asumarea Crucii, trăirea îndemnului Mântuitorului: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie. Că cine va voi să-şi scape sufletul îl va pierde, iar cine îşi va pierde sufletul pentru Mine îl va afla” (*Matei* 16, 24-25). Lepădarea de sine este, aşadar, bandajul care vindecă viaţa de suferinţa egoismului. Calea dăruirii de sine pentru Dumnezeu este cea care îl poate readuce pe om într-o viaţă de comuniune cu semenii, drumul ce duce către (re)venirea în sine a umanităţii, rătăcită într-un ev al consumului şi epuizării.

În raport cu viaţa omului, provocat zilnic să consume lumea în mod egoist şi să trăiască autonom, pentru sine, fără deschidere către semeni şi fără dăruire pentru Dumnezeu, martiriul reprezintă un eveniment zilnic, ce presupune înnoirea fidelităţii faţă de mesajul Evangheliei. Sf. Ap. Pavel mărturisea: „Mor în fiecare zi” (*1 Corinteni* 15, 31). Cel care asumă conştiinţa mărturisitoare moare pentru el însuşi ca să trăiască întru Hristos, în lume, şi pentru ceilalţi.

Conştiinţa martiriului înseamnă o trăire profundă a identităţii creştine, o mărturisire cu mult curaj a biruinţei prin Crucea lui Hristos. Cel care este pregătit pentru martiraj poate mărturisi împreună cu

Sf. Ap. Pavel: „Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda, decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume” (*Galateni* 6, 14).

2.2. *Semnificația termenilor* martir *și* martiriu

Termenul *martir* înseamnă *martor* și provine din limbajul științelor juridice. În Antichitatea elenă, cuvântul *martir* desemna martorul doveditor într-un act de justiție, unde își prezenta de bunăvoie punctul de vedere. Acțiunea martorului este exprimată prin *mărturie*. *Martiriul* reprezenta proba care face dovada afirmației mărturisite. În timp, acești termeni au dobândit o semnificație mai largă decât înțelesul lor juridic.

Plecând de la faptul că în Vechiul Testament legea lui Dumnezeu este normativă, termenul de *martor* are tot o conotație juridică, și anume aceea că îl desemnează pe martorul dintr-o judecată. În iudaism, inclusiv Dumnezeu este invocat ca martor. Sunt mai multe episoade din Vechiul Testament care evidențiază această realitate. Dumnezeul cel Viu este adevăratul Dumnezeu, spre deosebire de dumnezeii mincinoși ai păgânilor, iar fiii lui Israel sunt chemați ca martori pentru a mărturisi această realitate.

Prorocul Isaia mărturisește: „Voi sunteți martorii Mei, zice Domnul, și sluga pe care am ales-o, ca să știți, să credeți și să pricepeți că Eu sunt: înainte de Mine n-a fost Dumnezeu și nici după Mine nu va mai fi! [...] Eu sunt Cel ce am vestit, Cel ce am izbăvit și Cel ce am prezis și nu sunt străin la voi. Voi sunteți martorii Mei, zice Domnul” (*Isaia* 43, 10, 12).

Semnificația din Vechiul Testament evidențiază că termenul de *martir* nu se referă doar la o anumită situație punctuală, ci are în vedere o atitudine și o perspectivă de ansamblu. Expresiile din Vechiul Testament precum *cortul mărturiei* și *chivotul mărturiei* indică o lucrare mai largă.

În Noul Testament, semnificația cuvântului *martor* depășește semnificația termenului în diferite tradiții elenizate. Mântuitorul îi cheamă pe apostoli și pe cei care au primit credința să fie martori ai Lui, până la marginile pământului. Înainte de Înălțarea Sa, Mântuitorul mărturisește: „Ci veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului” (*Faptele Apostolilor* 1, 8).

În timp, termenul *martir* dobândește în mod tot mai accentuat semnificația unor mărturisiri de convingere. Iisus Hristos este invocat ca martorul cel credincios și adevărat. Domnul Hristos este prin excelență Martorul Care mărturisește despre Adevărul Evangheliei. Mărturia constă în vestirea Evangheliei, în mărturisirea lui Hristos cel răstignit și înviat.

Primul martir, diaconul Ștefan, este considerat mucenic întrucât mărturisește conținutul Evangheliei fără niciun compromis, plătind prețul suprem. Astfel, în timp, martirajul este asociat cu jertfirea vieții. În Sfânta Scriptură se menționează: „Și când se vărsa sângele lui Ștefan, mucenicul Tău” (*Faptele Apostolilor* 22, 20).

Prin martiriu este dovedită prezența lucrătoare a lui Dumnezeu. Nu este doar o prezență invocată eshatologic pentru veșnicie, ci una lucrătoare în istorie, dar cu deschidere eshatologică. Martirii văd slava veșnică a lui Dumnezeu în eshaton, dar vizibilă la modul concret în această existență. Exemplul primului martir, Sfântul Ștefan, este elocvent în acest sens: „Iar Ștefan, fiind plin de Duh Sfânt și privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu. Și a zis: Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (*Faptele Apostolilor* 7, 55-56).

2.3. *Martiriul, răstignire și înviere întru Hristos*

Martirii sunt martori ai Crucii și Învierii lui Hristos, împărtășindu-se de biruința Învierii în existența concretă din istorie, cu deschidere către perspectiva eshatologică. Martirul anticipează eshatonul împărăției lui Dumnezeu în istorie. Această condiție eshatologică este o particularitate a martirului creștin.

Astfel, „martirul pătimește de dragul Fiului Omului, Care, prin moartea Sa, a inaugurat creația unei lumi viitoare, transcendente. Martirul creștin apără noua realitate, care începe în prezent și se întinde spre veșnicie. El suferă de dragul lumii noi inaugurate de Hristos, suferă ca Hristos, pentru Hristos și împreună cu Hristos. Mărturisitorii și martirii sunt expresia faptului că Biserica se găsește mereu în starea eshatologică începută cu Hristos și care se va termina cu venirea Fiului Omului,

însoțit de martiri, în ziua judecății" (PS Sofian Brașoveanul, *Martiri, martiriu și mărturie după Sfântul Vasile cel Mare*, p. 92).

Iisus Hristos este modelul fiecărui martir și mărturisitor. Mântuitorul ne spune: „Pildă v-am dat, ca precum v-am făcut Eu vouă să faceți și voi" (*Ioan* 13, 15). Hristos ne cheamă la o viață întru El și totodată ne dă puterea pentru aceasta. Nu este vorba de o imitare exterioară a faptelor Mântuitorului, ci de dobândirea stării lăuntrice prin care suntem întru același cuget și aceeași simțire cu Hristos, astfel încât să putem mărturisi, precum Sf. Ap. Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni* 2, 20).

Hristos este Cel care pătimește împreună cu mucenicul. Actele de martiraj constituie o confirmare copleșitoare pentru adeverirea făgăduinței Mântuitorului, făcută după Înviere: „Iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (*Matei* 28, 20).

Dorul după viața veșnică implică trăirea martiriului ca o răstignire și înviere întru Hristos. Mântuitorul mărturisește: „Eu sunt Învierea și Viața, cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi. Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac" (*Ioan* 11, 25-26). Dimensiunea eshatologică determină o distincţie între martirajul creştin și alte forme de martiraj. Martirul creştin suferă împreună cu Hristos, mărturisind realitatea împărăției cerești veșnice, care este anticipată, în același timp, în istorie. Hristos cel înviat ne face să trecem prin moarte la viață. Astfel, moartea este o trecere tainică spre plinătatea vieții.

În absența acestei înțelegeri, existența și lumea ar fi realități absurde, lipsite de sens. Cu alte cuvinte, doar perspectiva veșniciei validează sensul istoriei concrete. Conștiința eshatologică îl determină pe cel credincios să-și asume consecvent condiția de cetățean al cerului. Astfel, moartea este biruită prin puterea Învierii. Martiriul devine o înnoire a Botezului care semnifică moartea și învierea întru Hristos.

Martiriul trăit ca răstignire și înviere întru Hristos Domnul presupune starea de jertfă sfințitoare. Credința de neclintit și dorul comuniunii veșnice au determinat o dăruire jertfelnică extraordinară a martirilor. Prin patima de bunăvoie, mucenicul transfigurează o putere distrugătoare într-una ziditoare și creatoare. Starea de jertfă trăită în nădejdea Învierii este mărturisită de Sf. Ap. Pavel: „Că eu de acum mă jertfesc și vremea despărțirii mele s-a apropiat" (*2 Timotei* 4, 6).

Jertfa, suferința și moartea martirilor reprezintă expresii ale credinței și dragostei, ale dorului după comuniunea veșnică. Biruința Învierii prin moarte este posibilă prin iubirea jertfitoare și mai presus de fire a celor care mărturisesc prin viața lor Răstignirea și Învierea lui Iisus Hristos. Sf. Ap. Pavel, într-un cuget mărturisitor, afirmă: „Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de junghiere. Dar în toate acestea suntem mai mult decât biruitori, prin Acela Care ne-a iubit" (*Romani* 8, 36-37).

Mărturisirea presupune îndrăzneala credinței și curajul exprimării convingerilor, depășind orice logică a fricii, a intimidărilor și amenințărilor lumii. Acest lucru este posibil prin trăirea conștiinței că Dumnezeu este scăparea și puterea noastră. Încrederea și nădejdea în biruința prin Hristos determină convingeri de nezdruncinat. *Mărturisirea Adevărului, indiferent de împrejurări și conjuncturi, este o exigență a martiriului.* Astfel, inclusiv noi cei de astăzi suntem chemați să împlinim cuvintele Scripturii: „Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni" (*Faptele Apostolilor* 5, 29) și ale Mântuitorului: „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri" (*Matei* 10, 32).

Dorul după împărăția lui Dumnezeu și dragostea jertfelnică față de Hristos determină în cazul mucenicilor o conștiință puternică a prezenței și lucrării lui Hristos în viața lor. Fiecare împrejurare a vieții este asumată și înțeleasă din această perspectivă. Nimic nu se întâmplă într-un mod autonom în raport cu Dumnezeul cel Viu. Astfel este depășită logica egoismului și a încrederii în sine. Mucenicul trăiește cu intensitate faptul că nu prin propriile puteri devine biruitor al încercărilor, ci prin prezența vie și consecventă a Mântuitorului.

Mai ales pentru mentalitatea actuală, în care, de multe ori și în diferite feluri, este cultivată încrederea în propriile forțe, în ceea ce posedăm sau putem avea (achiziții științifice, tehnice sau tehnologie, putere militară sau industrială, putere economică sau politică, resurse naturale, bunăstare materială, bani sau plăceri, etc.), este esențială recuperarea conștiinței că *nu putem face nimic ziditor fără Hristos*. Condiția martirică și mărturisitoare impune credința vie că atât prin viață, cât și prin moarte trăim întru și pentru Hristos. În acest sens, Sf. Ap. Pavel

mărturisește: „Căci nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine. Că dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem” (*Romani* 14, 7-8).

Se poate afirma că Tradiția mărturisitoare a Bisericii ne întărește în asumarea conștiinței martirice. În lumea în care trăim, asumarea consecventă a exigențelor Evangheliei presupune un martiraj zilnic. Preasfințitul Sofian Brașoveanul încheie lucrarea sa despre martiri, martiriu și mărturie într-un mod care atrage atenția asupra propriei responsabilități: „De mărturia pe care noi creștinii o dăm astăzi cu viața noastră depinde biruința împotriva puterilor de astăzi ale răului și a noului păgânism contemporan, atât de divers și de intens propagat. Vom da noi această mărturie? Răspunsul rămâne să-l dea fiecare cu viața lui” (PS Sofian Brașoveanul, *Martiri, martiriu și mărturie...*).

2.4. *Conștiința mărturisitoare întrupată în martirii primelor veacuri*

Sub domnia lui Nero, în 64, sunt exercitate unele măsuri împotriva creștinilor. Nero, pentru a deturna nemulțumirea poporului provocată de incendierea Romei, îi acuză pe creștini. Creștinismul este asociat cu o superstiție și cu practici inumane. Pe lângă răzvrătirea fundamentată pe mesianism (acuzație adusă anterior și evreilor), este evidențiat caracterul inuman al obiceiurilor creștine. În 68, după Nero se succed Galba, Othon și Vitelius. Nu sunt întâlnite persecuții; aceeași situație poate fi regăsită în timpul lui Vespasian (68-79) și Titus (79-81).

În timpul lui Domițian (81-96) sunt semnalate disparat unele persecuții. Pe de o parte, se încearcă reprimarea mesianismului iudaic. Rudele lui Iisus sunt implicate în descendența davidică. Pe de altă parte, mai ales în Asia Mică, creștinii sunt persecutați plecând tot de la curentele mesianice (milenarismul).

În timpul lui Traian (98-117), Pliniu cel Tânăr, guvernator al Bitiniei, îi scrie împăratului, cerându-i instrucțiuni privind judecarea creștinilor. Referitor la refuzul abjurării, el notează că „este cu neputință

să-i constrângi pe cei ce sunt cu adevărat creștini”. Traian răspunde că nu trebuie admise denunțurile anonime. Totuși, de cele mai multe ori motivul acuzației nu îl constituie un anume delict, ci numele de creștin. Apologeții își vor concentra în mod preponderent mărturisirea plecând de la această atitudine.

În general, puterea imperială în timpul lui Traian a manifestat toleranță față de creștini. Ostilitatea era manifestată de către populațiile păgâne și iudaice. Cel mai semnificativ martir al epocii este Sfântul Ignatie, episcop al Antiohiei, martirizat la Roma. Fronton, profesor al lui Antonius și Marc Aureliu, prezintă acuzațiile împotriva creștinilor: adorarea unui cap de asin, uciderea și mâncarea unui copil în ceremoniile ritualice, desfrâuri incestuoase. Multe acuze erau aduse prin confundarea creștinismului cu unele practici existente la montaniști și gnostici. Întâlnim asemenea confuzii atât la Celsus, cât și la filosoful cinic Crescens.

În secolul al II-lea, în acest context istoric, apologeții, asumând cultura vremii lor, sunt mărturisitori ai identității creștine, folosind inclusiv armele invocate de adversari (rațiunea și valorile morale autentice). Apologeții arată că atât rațiunea, cât și morala se împlinesc prin creștinism. Ei denunță diferitele forme ale păgânismului, mitologia, misteriile, cultul împăratului.

În perioada de început, puterea spirituală a creștinismului a fost întrupată într-un mod cu totul convingător în mărturisirea excepțională a martirilor creștini. În mod paradoxal, persecuțiile devin chiar cadrul de întărire și răspândire a creștinismului, accentuând biruința puterii spirituale asupra celei seculare. Fără să fie ostentativi și provocatori față de ordinea civică cerută de autoritățile imperiale, martirii creștini au mărturisit cu demnitate și curaj identitatea propriei credințe, prioritatea împărăției cerurilor față de împărăția lumească.

Creștinii au o conștiință civică fundamentată în credința lor orientată dincolo de lumea aceasta, către veșnicie. Aceasta face ca *nu constrângerile unui sistem politic și social să fie cele ce determină o conduită civică autentică, ci modul de a fi exersat cotidian și structurat pe credința în realitățile veșnice ale împărăției cerești.* Animați de o iubire profundă pentru Hristos, asumând o conștiință eshatologică exemplară, martirii devin mărturisitori ai împărăției lui Dumnezeu în lumea prezentă. Astfel,

ei sunt cei ce au curajul să înfrunte pe față autoritatea imperială sau pe cea a tribunalelor și comunităților păgâne, legile și obiceiurile anticreștine, mărturisindu-L pe Hristos ca Dumnezeu și Domn al lumii și al istoriei.

În felul acesta, martirii evidențiază identitatea profundă a creștinilor. Aceștia, înainte de a fi cetățeni ai imperiului, sunt cetățeni ai cerului. Hristos este adevăratul Împărat și Domn al creștinilor, nu Cezarul. Autoritatea lumească este îngăduită de Dumnezeu, însă orice pretenție de substituire a dumnezeiescului cu lumescul este inacceptabilă pentru creștinism.

Fiind alipiți de bucuriile netrecătoare ale Adevărului Veșnic și ale vieții eterne, pătrunși de dragostea arzătoare pentru Hristos, martirii înfruntă prigoana și moartea cu o pace care-i copleșește pe interlocutori. Aceștia simt o putere din altă lume în modul de a fi al martirilor. Sfântul Iustin, impresionat de curajul martirilor în fața morții, are convingerea că este ceva ce dădea putere martirilor să mărturisească numele lui Hristos.

Tertulian, arătând suferințele martirilor, menționează că răbdarea acestora produce schimbări ale păgânilor. Aceștia din urmă sunt motivați să cerceteze care sunt cauzele acestei purtări atât de nefirești pentru contextul cultural al acelui veac. Răbdarea martirilor este o mărturisire despre autenticitatea mesajului Evangheliei, generând în păgâni dorința de a căuta cu onestitate resorturile profunde ale creștinismului.

2.5. *Mărturii concrete despre puterea înnoitoare a martiriului*

2.5.1. ***Creștinii ca popor nou prin Hristos, Care pe toate le-a înnoit, mărturisesc prin viața lor un nou mod de a fi în lume***

„Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată, ca unii, ca pe învățătură omenească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii;

iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină [...]. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc pe toți, dar sunt prigoniți. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți; sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocărâți, dar binecuvântează; sunt insultați, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață" (*Epistola către Diognet*, cap. V, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* 1, pp. 339-340).

2.5.2. ***Dorința neclintită pentru mucenicie***

Sfântul Ignatie se adresează credincioșilor, cerând ca nu cumva să fie făcute demersuri menite să împiedice martiriul său: „Scriu tuturor Bisericilor și le poruncesc tuturora, că eu de bunăvoie mor pentru Dumnezeu, dacă voi nu mă împiedicați. Vă rog să nu-mi arătați o bunăvoință nepotrivită. Lăsați-mă să fiu mâncare fiarelor, prin care pot dobândi pe Dumnezeu. Sunt grâu al lui Dumnezeu și sunt măcinat de dinții fiarelor, ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos [...]. Dacă sufăr, voi fi un dezrobit al lui Hristos și voi învia liber în El. Acum când sunt înlănțuit, învăț să nu doresc nimic" (Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Romani*, cap. IV, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* 1, p. 175).

2.5.3. ***Prioritatea Adevărului în căutarea filosofică***

Sfântul Iustin ne spune următoarele despre conflictul lui cu Crescens: „Eu însumi mă aștept să sufăr din pricina uneltirilor și să fiu pus în butuci din partea celor pe care i-am numit, sau de către Crescens, cel iubitor de laudă și de paradă. Căci nu se cuvine să numim filosof pe un bărbat care, vorbind despre noi lucruri pe care nu le cunoaște, acuză în public pe creștini că sunt atei și necredincioși, făcând aceasta pentru bucuria și plăcerea celor mulți, care sunt în rătăcire [...]. Dacă cunoaște

învățătura noastră și de teama ascultătorilor nu îndrăznește să declare, el se arată nu filosof (iubitor de înțelepciune), ci iubitor de slavă, și nu respectă frumoasa maximă a lui Socrate: omul nu trebuie cinstit înaintea adevărului” (*Martiriul Sfântului Iustin și cei dimpreună cu el*, în vol. *Actele martirice*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, 4, p. 42).

2.5.4. ***Mărturisirea numelui de creștin***

„Fericita Blandina ca un viteaz atlet își reînnoia puterile prin mărturisire, iar reluarea acesteia era pentru ea repaus și alinare pentru cele suferite, spunând *Sunt creștină și nimic rău nu se săvârșește de noi.* Iar Sanctus, răbdând și el vitejește mai presus de fire și de orice om toate caznele oamenilor nelegiuiți, sperând ca prin durata și mărimea chinurilor să audă de la el ceva ce nu se cuvine (pentru un creștin), el a rezistat cu atâta tărie, încât nu și-a spus nici numele, nici neamul, nici orașul de unde era, nici dacă e sclav sau liber, ci la toate întrebările a răspuns în limba latină: *sunt creștin.* Aceasta a mărturisit el de fiecare dată în loc de nume, în loc de neam, în loc de orice, iar alt cuvânt n-au auzit de la el păgânii” (*Martirii din Lugdunum (Lyon)*, în vol. *Actele martirice,* coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* 4, p. 64).

2.5.5. ***Puterea smereniei și pacea împărtășită de martiri***

„Se smereau pe ei înșiși sub mâna cea puternică a lui Dumnezeu, prin care sunt înălțați acum cu putere; atunci ei au apărat pe toți, dar n-au condamnat pe nimeni; au dezlegat pe toți și n-au legat pe nimeni; iar pentru cei ce i-au făcut să sufere chinuri grozave, s-au rugat ca Ștefan martirul desăvârșit: Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta[...] Ei nu se lăudau împotriva celor căzuți, ci, din cele ce aveau din belșug, ajutau pe cei săraci, având față de ei iubire de mamă, vărsând multe lacrimi pentru ei către Tatăl. Ei au cerut viața și li s-a dat și au împărtășit-o și celor de aproape, care s-au întors spre Dumnezeu întru toate biruitori. Iubind totdeauna pacea și dăruind totdeauna pacea, ei au plecat în pace la Dumnezeu, fără să lase Bisericii suferință, nici dezbinare și război între frați, ci bucurie, pace, înțelegere și iubire” (*Martirii din Lugdunum (Lyon)*, în vol. *Actele martirice,* coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, 4, p. 72).

2.5.6. ***Efemeritatea puterii și plăcerii lumești***

În testamentul celor 40 de mucenici (9 martie 320, în timpul persecuției împăratului Liciniu, 308-324), citim: „Să vă depărtați de orice poftă și rătăcire lumească. Căci mărirea lumii este înșelătoare și neputincioasă, înflorește pentru puțin și îndată se veștejește ca iarba grădinii, primind sfârșitul mai repede ca începutul. Mergeți mai degrabă la iubitorul de oameni Dumnezeu, care dăruiește bogăție neîmpuținată celor ce aleargă la El și dă ca răsplată viața veșnică celor ce cred în El. Timpul acesta este folositor celor ce voiesc să se mântuiască, oferind prilejul potrivit pentru pocăință, pentru practicarea adevăratei viețuiri celor ce nu amână nimic pentru viitor. Căci schimbarea vieții este neprevăzută. Și chiar dacă ai cunoaște-o, vezi ceea ce este de folos și arată în modul acesta curăția credinței, pentru ca prin aceasta să ștergi urma păcatelor făptuite mai înainte. *Căci în starea în care te voi găsi, zice Domnul, în aceea te voi și judeca*" (*Sfinții patruzeci de martiri*, în vol. *Actele martirice,* coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, 4, pp. 293-294).

2.5.7. ***Pierderea celor trecătoare și câștigarea celor veșnice***

„Are să i se ia pământul, ca să dobândească paradisul; are să fie osândită cu necinste, ca să fie învrednicită de cununile slavei! Are să-i fie torturat trupul și are să i se ia viața trecătoare, ca să primească nădejdile cele fericite, ca să fie cu toți sfinții în bucuria împărăției cerurilor!" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la mucenița Iulita*, în vol. *Scrieri*, Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 387).

„Pentru ce ne ispitești, au zis ei, o, dușmanule al lui Dumnezeu, să ne desparți de Dumnezeul cel Viu și să slujim demonilor pierzători, oferindu-ne bunurile tale? Ne dai oare atât de mult cât încerci să ne iei? Urâm darurile tale, prilej de pierzanie; nu primim o cinste care este mama necinstei! Ne dai averi care rămân aici și o slavă care se veștejește. Ne faci cunoscuți împăratului, dar ne înstrăinezi de adevăratul Împărat [...] un singur dar dorim: cununa dreptății. O singură slavă râvnim: slava din împărăția cerurilor" (Sf. Vasile cel Mare*, Omilia la sfinții patruzeci de mucenici*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, p. 537).

„Pe voi pământul nu v-a acoperit, ci cerul v-a primit! Vouă vi s-au deschis porţile raiului! Priveliște vrednică de oștirea îngerilor, vrednică de patriarhi, de profeți, de drepți! Bărbați care, în floarea vârstei, au disprețuit viața și au iubit pe Domnul mai presus de părinți, mai presus de copii. Erau într-o vârstă în care viața era plină de nădejdi, dar au disprețuit viața aceasta trecătoare, ca prin mădularele lor să laude pe Dumnezeu. S-au făcut priveliște lumii, îngerilor, oamenilor; au ridicat pe cei căzuți, au întărit pe cei șovăielnici, au făcut de două ori mai mare celor credincioși dorința de mucenicie; cu toții au înălțat un singur trofeu al credinței în Dumnezeu și cu toții au fost împodobiți cu o singură cunună a dreptății în Iisus Hristos, Domnul nostru" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la sfinţii patruzeci de mucenici*, în vol. *Scrieri*, Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* 17, p. 542).

2.5.8. ***Prin simplitatea cuvintelor se vădește puterea de viață a înțelepciunii dumnezeiești a mucenicilor***

„Om de la țară, era nebiruit dascăl al credinței; tiranul l-a atras ca pe un vânat ușor de prins, dar singur a cunoscut că are în față un ostaș de neînvins; râdea de el pentru că vorbea țărănește; dar s-a cutremurat când a văzut că grăiește, cu putere de tânăr, cuvinte îngerești. Nu avea suflet de țăran cum îi era limba; și nici nu-și pocea gândirea odată cu cuvintele, ci era un al doilea Pavel, spunând ca și Pavel: Chiar dacă sunt simplu la cuvânt, dar nu și cu știința. Călăii au obosit bătându-l, dar mucenicul era mai puternic decât ei; mâinile celor ce-l scrijelau au amorțit, dar cugetul celui scrijelat nu s-a încovoiat" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la mucenicul Varlaam*, în vol. *Scrieri*, Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* 17, p. 521).

2.5.9. ***Mucenicul se leapădă de duhul acestui veac***

„A fugit de tulburările lumii, de mulțimea din piață, de mândria înalților slujbași, de tribunale, de hulitori, de cei care vând, de cei care cumpără, de cei care jură fals, de mincinoși, de cuvinte de rușine, de glume dobitocești și de toate celelalte, pe care populația orașelor le trage după sine ca pe niște șlepuri. Și-a curățit urechile, și-a curățit ochii; dar

înainte de toate și-a curățit inima ca să poată vedea pe Dumnezeu și să ajungă fericit. A avut descoperiri, a învățat tainele, nu de la oameni, nici prin oameni, ci având mare dascăl pe Duhul Adevărului. Ajungând, deci, la gândul că viața pământească este nefolositoare și zadarnică și mai șubredă decât visul și umbra, a fost însuflețit mai puternic de dorința chemării celei de sus" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la mucenicul Gordie,* în vol. *Scrieri*, Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* 17, p. 527).

2.5.10. ***Prin moarte, mucenicul trece de la viață la viața veșnică***

„Pentru ce mă sfătuiți să fiu viclean? Ca să obțin ce, prin o viclenie ca aceasta? Ca să câștig câteva zile? Dar voi pierde toată veșnicia! Ca să fug de durerile trupului? Dar nu voi vedea bunătățile drepților! [...]. Dacă vă schimbați cuvintele după împrejurări, atunci lepădați minciuna și spuneți adevărul [...]. Oamenii toți sunt muritori, dar mucenicii puțini. Să nu așteptăm să ajungem morți, ci să ne mutăm de la viață la viață [...]. Nu cruțați viața aceasta pământească, de care neapărat veți fi lipsiți. Chiar dacă cele pământești ar fi la fel de veșnice, și atunci ar trebui să vă sârguiți să le schimbați cu cele cerești; dar dacă cele pământești nu dăinuiesc decât puțină vreme și au atât de puțin preț, ar fi cumplită nebunie ca, în goana după ele, să pierdem fericirea gătită nădejdilor noastre" (Sf. Vasile cel Mare*, Omilia la mucenicul Gordie*, în vol. *Scrieri*, Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* 17, pp. 532-533).

2.5.11. ***Dorul după mucenicie***

„Oare nu doriți mucenicia? Oare nu suferiți acum că nu mai este vreme de mucenicie? Dar să ne exercităm ca pentru vreme de mucenicie. Au disprețuit aceia viața? Disprețuiește și tu plăcerea! Au aruncat aceia trupurile în foc? Aruncă și tu acum averile în mâinile săracilor! Au călcat aceia pe jăratec? Stinge și tu flacăra poftei! Da, e greu, dar și cu câștig! Nu te uita la greutățile din față, ci la bunătățile viitoare! Nu la suferințe, ci la premii! Nu la focul care arde, ci la împărăția care stă înainte! Nu la călăii care stau în jur, ci la Hristos Care încununează!" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de laudă la toți*

sfinții din toată lumea care au suferit mucenicia, în vol. *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, p. 530).

2.5.12. ***Puterea de viață a mucenicilor este mai puternică decât predicile despre mucenici***

„Conving mai mult mucenicii decât predicatorii. Dacă, de pildă, eu îți spun că mucenicia n-are în ea nimic dureros, n-ai să mă crezi pe cuvânt. Că nu-i greu să filosofezi despre mucenicie. Mucenicul, însă, nu are împotrivitor, căci vorbește prin viața și faptele sale [...]. De multe ori noi, predicatorii, nu vă plecăm atâta spre rugăciune, nici nu vă deșteptăm sufletele voastre când în predicile noastre vă atragem luarea aminte, vă grăim cu frumosul, vă înfricoșăm și vă îndemnăm. Dar când vă duceți la biserica mucenicului, numai la vederea mormântului mucenicului, fără să vă predice cineva, dați drumul la multe izvoare de lacrimi și sunteți fierbinți în rugăciuni. Cine ne mișcă, oare, cugetul, de ne face să scoatem ca dintr-un izvor șiroaie de lacrimi? Cine? Numai privirea mucenicului și amintirea tuturor faptelor săvârșite de el" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la sfinții din toată lumea*..., p. 451).

Subiecte de rezolvat

1. Evidențiați reciprocitatea dintre conștiința apologetică și cea mărturisitoare a Bisericii.
2. Analizați semnificația martiriului ca moarte și înviere întru Hristos.
3. Plecând de la texte martirice, reliefați actualitatea martiriului în contextul mentalității contemporane.

Bibliografie

1. *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013.

Autori patristici

1. *Actele martirice*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 11, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

3. *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979;

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006;

5. Sf. Vasile cel Mare, în vol. *Scrieri,* Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Autori contemporani

1. PS Sofian Brașoveanul, *Martiri, martiriu și mărturie după Sfântul Vasile cel Mare*, Ed. Teognost, Cluj Napoca, 2005.

3. Apologeții de limbă greacă și latină

Cuvinte-cheie: *Apologie, apărare, filosof, cultură a Duhului.*

3.1. *Apologiile dintru începuturi, sursă de inspirație pentru Apologetica de azi*

Contextul apariției primelor apologii creștine, care ne îndreptățesc să identificăm o „perioadă a apologeților" în viața dintru început a Bisericii, este cel al prigoanelor îndreptate de autoritățile Imperiului Roman împotriva celor care Îl afirmau în trăirea lor pe Hristos. Interzicerea practicării religiei creștine se petrecea sub incidența unor acuzații aspre și, deopotrivă, nedrepte, aceasta din cauza unei neadecvări la realitate, falsificatoare, semănătoare de confuzie. Ea a determinat apariția *apologiilor – mărturisiri de apărare sub formă scrisă prin care se propuneau răspunsuri acuzatorilor într-o paradigmă intelectuală compatibilă cu cea a demersului de acuzare*. Adevărate manifestări ale unui „drept la replică" prigonit sau marginalizat, lucrările apologeților Bisericii primare vizau: justificarea credinței lor în fața autorităților păgâne; apărarea de atacurile iudeilor sau ale filosofilor vremii; consolidarea în credință prin lămurirea unor aspecte legate de problemele pastorale, morale sau dogmatice ale epocii.

Apologeții se afirmau public printr-o mărturisire existențială, țâșnită din realitatea interioară ardentă a prezenței lui Hristos, încărcată deci de îndrăzneala celui care se știe încredințat cu toată ființa sa Dumnezeului celui Viu și puternic. Apologiile lor nu sunt nici pe departe formulări culturale, intelectuale, preocupate doar de forme sau concepte, ci afirmații vii, de trăire proprie, întru totul acoperite de adevăr, în plan existențial. Miza lor o constituia salvarea viețiilor umane, amenințate prin dezinformare, răstălmăcire pervertită ori neînțelegere criminală. Apologeții se expuneau deci cu prețul vieții lor

pentru câștigarea vieții aproapelui, și, implicit, pentru apărarea trupului lui Hristos – Biserica.

Istoric vorbind, vedem în apologie o manifestare de interacțiune între exponenții creștinismului (în acest context se remarcă cei cu pregătire profană pusă inspirat în slujba mărturisirii creștine și acei filosofi, intelectuali, politicieni, precum și din alte categorii sociale practicanți ai unor religii păgâne, iudei sau chiar atei, exponenți ai unor convingeri împotrivitoare adevărurilor revelate dumnezeiești).

Creștinismul a fost dintru început un scandal. Pe de o parte, iudeii vedeau în a urma lui Hristos vinovăția de neiertat de a trăda credința Patriarhilor Vechiului Testament printr-un gest sectar, de infidelitate față de Însuși Dumnezeu. Mărturiile Sf. Ap. Petru (*Faptele Apostolilor* 2-3) și a Sf. Arhid. Ștefan (*Faptele Apostolilor* 7) apărute imediat după Cincizecime arată clar preocuparea evreilor încreștinați de a demonstra că în Hristos profețiile mesianice au fost împlinite. Este o apologetică de început, bazată pe argumente de ordin religios specifice mediului de credință iudaic. „Mă socotesc fericit, o, rege Agripa, că astăzi, înaintea ta, pot să mă apăr de toate câte mă învinuiesc iudeii" (*Faptele Apostolilor* 26, 2), va spune mai târziu Sf. Ap. Pavel în apărarea credinței sale, ca mărturie adresată poporului evreu privind persoana Mântuitorului Hristos.

Pe de altă parte, pentru romani creștinismul însemna ateism, adică respingerea cultului acceptat de stat al zeităților păgâne și al împăratului, și deci o subminare a legii. În fine, nici grecii, care practicau politeismul, nu puteau primi o credință care mărturisea un singur Dumnezeu, și nici ideea unui Logos întrupat ca om, în lumea și în istoria pe care ei le considerau stricăcioase. În acest context, creștinii s-au simțit dintru început motivați să intervină prin mărturii publice în apărarea doctrinei lor. Apologeții apărau însă nu printr-un gest exterior, formal, ci în virtutea a ceea ce cunoșteau în intimitatea ființei lor, din interior, prin lucrarea harului. *Apologeții erau mărturisitori ai credinței, însă mărturia lor nu era ca aceea a unor avocați care știu să folosească tehnicile de pledoarie și competența. Demersul apologeților era în primul rând unul de mărturisire existențială*. Inspirația divină, la picioarele căreia așezau jertfelnic întreaga lor pricepere și elocvență,

făcea ca omul și harul să lucreze sinergic, cu competență teologică, edificatoare întru cele de Sus.

În perioada primului secol al Bisericii asistăm cu precădere la apariția unei literaturi creștine sub formă de răspuns la nevoile și problemele interne ale comunităților creștine, literatură ale cărei model și rădăcini sunt constituite în fond de epistolele pauline[10]. Intrarea în următorul secol stă sub semnul unor mutații profunde. Creștinismul, ignorat în mare parte până atunci, devine țintă a atacurilor virulente venite din partea filosofiei păgâne, în care sunt formulate acuzații despre practici decadente și ateism. Și pentru că atacurile veneau din partea unor oameni extrem de bine instruiți în științele vremurilor lor, creștinii s-au văzut nevoiți să-și apere convingerile prin răspunsuri care să „satisfacă" exigențele de formă ale veacului lor, revelând însă lumii fondul adânc al unei teologii autentice, a Dumnezeului celui Viu, care nu lasă înafară și fără relevanță nici realitățile lumii sensibile, pe care le-ar putea avea în atenție științele, și nici strădaniile de reflecție filosofică, ce poate fi cuprinsă și valorificată în cheie creștină.

Istoria bisericească consemnează astfel numele unor apologeți de limbă latină (Tertulian, Minuciu Felix) și greacă (Quadratus, Aristide, Ariston de Pella, Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Miltiade, Apolinarie,

[10] Larga majoritate (6/7) a pasajelor nou-testamentare în care este evocat termenul de „apologie" (respectiv derivate ale acestuia) se găsește în scrierile pauline: „Bărbați frați și părinți, ascultați acum, *apărarea* mea față de voi" (*Faptele Apostolilor* 22, 1); „Eu le-am răspuns că romanii n-au obiceiul să dea pe vreun om la pierzare, înainte ca cel învinuit să aibă de față pe pârâșii lui și să aibă putința să se *apere* pentru vina sa" (*Faptele Apostolilor* 25, 16); „*Apărarea* mea către cei ce mă judecă aceasta este" (*1 Corinteni* 9, 3); „Că iată, însăși aceasta, că v-ați întristat după Dumnezeu, câtă sârguință v-a adus, ba încă și *dezvinovățire* și mâhnire și teamă și dorință și râvnă și ispășire! Întru totul ați dovedit că voi înșivă sunteți curați în acest lucru" (2 *Corinteni* 7, 11); „Precum este cu dreptate să gândesc astfel despre voi toți; căci vă port în inima mea, și în lanțurile mele, și în *apărarea* și în întărirea Evangheliei, fiindcă voi toți sunteți părtași la același har cu mine" (*Faptele Apostolilor* 1, 7); „La întâia mea *apărare*, nimeni nu mi-a venit într-ajutor, ci toți m-au părăsit. Să nu li se țină în socoteală! Dar Domnul mi-a stat într-ajutor și m-a întărit, pentru ca, prin mine, Evanghelia să fie pe deplin vestită și s-o audă toate neamurile; iar eu am fost izbăvit din gura leului" (*2 Timotei* 4, 16-17). Al șaptelea pasaj nou-testamentar aparține Sf. Ap. Petru, fiind considerat în teologia apuseană temei fundamental privind necesitatea existenței unui demers de ordin apologetic: „Ci pe Domnul, pe Hristos, să-L sfințiți în inimile voastre și să fiți gata totdeauna *să răspundeți oricui vă cere socoteală* despre nădejdea voastră. Dar cu blândețe și cu frică, având cuget curat, ca, tocmai în ceea ce sunteți clevetiți, să iasă de rușine cei ce grăiesc de rău purtarea voastră cea bună întru Hristos (*1 Petru* 3, 15-16).

Meliton de Sardes, Tațian Asirianul, Teofil al Antiohiei, Atenagora Atenianul, Hermias; (a se vedea: Pr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, pp. 41-56), autori deveniți emblematici prin mărturisirile lor. Scrierile acestora, sub formă de scrisori, tratate sau dialoguri, adresate magistraților, senatului, împăratului, ori celor dintre neamuri, filosofi ori simple persoane particulare, cuprindeau în general două părți (Pr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 41): una, de combatere a acuzațiilor aduse, a filosofiei și manifestării decadente a politeismului păgân, alta, de apărare a adevărurilor de credință și trăire creștine (care vor fi sintetizate ulterior în simbolul niceo-constantinopolitan). O analiză succintă a calității instruirii apologeților mai sus prezentați ni-i dezvăluie ca fiind posesori ai unei educații cu nimic mai prejos decât cea a adversarilor lor[11].

În demersul său de a încerca să surprindă trăsăturile definitorii ale vechii Apologetici creștine, cea din anii de persecuție care se întind din vremea lui Aristide la cea a lui Tertulian, Bernard Pouderon demonstrează că nu se poate vorbi despre un „gen literar" al apologiei din simplu motiv că manifestările acesteia sunt variate ca formă de expresie literară, în consecință, imposibil de circumscris unui gen anume[12]. Apologiile au îmbrăcat fie forma dialogului (Sf. Iustin Martirul și

[11] Aristide era „foarte elocvent și ucenic al lui Hristos sub vechea-i haină", aceea de filosof, după cum mărturisește Fericitul Ieronim. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, la rândul său filosof, după cum o arată și numele, parcursese un întreg periplu filosofic prin doctrinele stoică, peripatetică, pitagoreică, platonică, convertindu-se prin citirea profeților. Miltiade fusese retor. Tațian Asirianul, inițial sofist, după studiul diferitelor filosofii, se convertise la Roma sub influența Sfântului Iustin. Hermias excela prin dezvăluirea contradicțiilor principiilor din filosofia epocii. Tertulian, cu studii vaste de filosofie, literatură, retorică, medicină și drept, inițial avocat și orator, se dedicase apărării sistematice a credinței creștine în calitatea sa ulterioară de preot și mărturisitor creștin. Lactanțiu slujea cauza creștină punând în lucrarea sa elocința, aflată la vremea sa la atât de mare stimă în mediile intelectuale.

[12] Observația nu constituie o surpriză, în măsura în care, în contextul literaturii contemporane, după două mii de ani de scrieri de ordin apologetic (nu numai din interiorul vieții creștine, se înțelege), lucrurile se văd similar. Astfel, lexicul de termeni literari definește apologia ca „apărare orală sau scrisă a unei persoane, a unei colectivități, a unei instituții sau a unei filosofii". Nu este considerată un gen literar propriu-zis pentru că poate îmbrăca o mulțime de forme. Se face observația că cu „cât o societate este mai agitată de curente contrare, cu atât mai mult se dezvoltă apologiile". Apologia evocă „arta de a te apăra și de a convinge care este inima retoricii". Cel mai vechi exemplu de apologie cunoscut este *Apologia lui Socrate* de Platon. A se vedea Michel Jarrety (coord.), *Lexique des termes*, Éd. Le Livre de Poche, Paris, 2001, p. 36 (autorul definiției este Daniel Ménager).

Filosoful, *Dialog cu iudeul Tryfon*), respectiv o derivată a acestuia de tip *compte-rendu* al unei conversații (Teofil al Antiohiei, *Ad Autolycum*), fie forma de scrisoare sau epistolă (Teofil al Antiohiei, *Ad Diognetum*), respectiv „scrisoare deschisă", cum este *Apologeticum* a lui Tertulian, fie discurs (fictiv sau nu, în măsura în care ce a ajuns până la noi nu este întotdeauna forma depusă în mâinile autorităților, ci o posibilă variantă de circulație pentru publicul larg) adresat în scris împăratului (o ilustrează cele mai vechi apologii, aparținând lui Aristide, Iustin, Atenagora, Meliton – din care s-au conservat doar fragmente; în sens juridic, *Apologia* lui Iustin este un discurs judiciar de tip *pro gente*, un discurs de adresare cuiva, caracterizat de autorul însuși drept *libellum*, cu alte cuvinte o cerere sau o petiție adresată în mod oficial împăratului și al cărei răspuns are forță de hotărâre legală), respectiv discurs oficial (Tațian, *Ad Graecos*), fie tratat adresat unei categorii (Atenagora, *De resurrectione*: în cazul de față, a gnosticilor) (a se vedea Bernard Pouderon, „La première apologétique chrétienne: définitions, thèmes et visées", în: *Kentron*, nr. 24, Éd. Presses Universitaires de Caen, 2008, p. 227).

Un principiu unificator al tuturor acestora se datorează istoricului Eusebiu, primul care folosește termenul generic de *apologie* pentru a numi în a sa *Istorie bisericească* majoritatea apologiilor despre care ni s-au transmis informații (sunt semnalate: a lui Quadratus și a lui Aristide în *Istoria bisericească* IV, 3, 1.3; a lui Iustin în: *IB* II, 13, 2; IV, 8, 3; IV, 11, 11; IV, 16, 2; IV, 17, 1; IV, 18, 2; a lui Meliton de Sardes, astăzi pierdută, în *IB* IV, 13, 8; IV, 26, 1; a lui Miltiade, astăzi pierdută, în *IB* V, 17, 5; a lui Tertulian, în *IB* II, 2, 4; III, 33, 3; V, 5, 5. A se vedea: Bernard Pouderon, „La première apologétique chrétienne..., p. 228). Tradiția manuscrisă a păstrat de altfel la doar două din ele titlul de „apologie", anume la cele aparținând lui Aristide și lui Iustin (este foarte posibil, sugerează Pouderon, ca acest titlu să nu fi figurat pe copiile originale care circulau public în timpul vieții autorilor, ci mai curând să fie o adăugare tardivă din momentul când genul „apologiei" s-a precizat la nivel bisericesc cu atât mai mult trebuie deci să privilegiem înțelesul care-l depășește pe cel literar).

Este puțin probabil ca Sfântul Iustin să fi depus la cancelaria împăratului un *libellum* cu titlul explicit „apologie". El utilizează termenul în interiorul scrierii sale, nu atât cu scopul definirii unui gen,

ci ca justificare sau argument în înlănțuirea ideilor sale. La Aristide, tradiția manuscrisă siriacă prezintă următoarea propoziție: „apologia pe care a făcut-o filosoful Aristide pe lângă împăratul Adrian, având ca subiect religia", cel mai probabil fiind vorba de o adăugare tardivă făcută de un copist care ar fi putut prelua categoria istoricului creștin Eusebiu (Bernard Pouderon, „La première apologétique chrétienne...", p. 228). De altfel, acolo unde forma eșuează în a defini genul, ne ajută finalitatea.

Pouderon subliniază noima împreună-considerării acestor scrieri atât de diferite prin intermediul unui al doilea principiu unificator care face referire la finalitatea acestor scrieri: este vorba de a apăra (comunitățile sau persoanele creștine), de a pleda pentru ele, de a „lua apărarea" (expresie folosită de Sfântul Iustin în *Apologia* II, 15*, 5* în scop defensiv în fața acuzațiilor de antropofagie rituală, preluată din aria judică, care desemna apărarea unui acuzat într-un proces. Este de remarcat faptul că, în contextul retoricii antice, apologia nu este atât un gen, cât parte a unui discurs judiciar (a se vedea Bernard Pouderon, „La première apologétique chrétienne...", p. 228).

Primii apologeți creștini s-au inspirat din experiența înaintașilor lor, fie aceștia filosofi (a se vedea *Apologia* lui Iustin în paralel cu *Apologia lui Socrate* de Platon, fiind evidentă încercarea Sfântului Iustin de a-i prezinta pe creștini ca pe un nou Socrate acuzat pentru filosofia sa) sau iudei.

Putem spune că exegeza textelor biblice și, deopotrivă, scrierile de ordin apologetic iudaice constituie, în mod natural pentru primii apologeți creștini, o sursă de inspirație la îndemână. Ideea existenței unei astfel de literaturi, care să inspire abordarea apologeților, este întemeiată, dacă ne gândim la numeroasele inițiative de explicare a iudaismului în raport cu practicile religioase ale popoarelor vecine, dar și la demersul de explicitare a gândirii filosofice grecești în raport cu tradiția iudaică. Exemplele la îndemână în această chestiune sunt Filon Alexandrinul și Iosif Flavius.

Apologetica creștină primește de la apologetica iudaică trei contribuții semnificative, în ceea ce privește: (1) răspunsul la acuzațiile de ateism, prezentarea monoteismului și polemica anti-politeistă și

idolatră, (2) răspunsul la acuzațiile de incest, moarte rituală, mărturia morală creștină în raport cu critica moravurilor păgâne și (3) răspunsul la acuzația de noutate, respectiv elaborarea argumentului de vechime.

Unii apologeți asumă îndrăzneț afirmarea noutății creștinismului – Clement în *Stromatele* VI, 5, 41; Aristide în *Apologia* 16, 5, în timp ce alții adoptă viziunea iudaismului elenist. Cultura iudaică și elenistă a fost de folos primilor apologeți, întrucât punea la dispoziție numeroase teme, formulări, documente și argumente elaborate de-a lungul timpului, conținuturi care au putut sprijini afirmațiile apologeților în apărarea, argumentarea și propovăduirea adevărului de credință (a se vedea, în acest sens Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină...*, pp. 36-139 sau Monique Alexandre, *Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes*, în vol. Bernard Pouderon, Joseph Doré, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, pp. 1-40).

În lumea păgână, mesajul evanghelic a trebuit să înfrunte rezistențe puternice de ordin religios, politic și cultural. Apologeții, în calitate de scriitori, acceptă această provocare. Chiar dacă scrierile lor nu au avut un efect politic imediat, efortul intelectual al acestora a contribuit în interiorul creștinismului cu un impuls decisiv cel puțin în trei direcții: dialogul cu filosofia, respingerea ereziilor și elaborarea dogmelor. Sunt întru câtva primii intelectuali ai creștinismului. Îi putem numi fondatori ai teologiei creștine, inteligența lor duhovnicească inaugurând-o pe a noastră (a se vedea Bernard Pouderon, *Les Apologistes grecs du II^{e} siècle*, Éd. du Cerf, Paris, 2005). Sunt primii constructori de punți (*pontifex*) între creștinism și filosofie, care funcționează în ambele sensuri: dau creștinilor posibilitatea să-și exprime doctrina în contextul circuitului de idei al epocii lor, respectiv facilitează accesul celor din afara Bisericii, printr-o adevărată muncă de traducere și de vulgarizare a înțelesurilor vieții creștine, la filosofia cea împlinitoare întru Hristos.

Prin munca lor, sunt premergători ai Sfinților Părinți ai epocii sinoadelor ecumenice, întrucât se ostenesc deja în respingerea ereziilor (în special gnostice) prin explicarea atentă, cu instrumentele conceptuale ale timpului lor, a sensurilor doctrinei creștine. „Pe urmele apologeților creștini din primele veacuri (în special ale lui Clement Alexandrinul), Părinții Bisericii din veacul al patrulea – dintre care

îi amintim pe Sfinții Atanasie, Vasile și cei doi Grigorie – au reușit nu numai un serios și nuanțat dialog cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată acelui timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza la fel de eficient și teologia de azi. Pentru că nu răspunsurile date de Sfinții Părinți la vremea aceea sunt ceea ce trebuie să apărăm astăzi, ci metoda lor de abordare și soluționare a problemelor (Pr. Dumitru Popescu, „Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară”, în vol. *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, pp. 7-8).

Cu alte cuvinte, apologetica ține mai curând de duh – mod de viețuire manifestat prin anumite repere metodologice la întâlnirea cu cultura. Dialogul teologie-cultură, unde cele două sunt partenere de dialog, fără identificare și fără separare, solicită efortul de „resemnificare sau de interpretare teologică a culturii, pentru că ceea ce poate da consistență culturii, ca rod al minții și al sensibilității omenești, nu este rațiunea umană singură – în stare de bune și de rele, de unde ambivalența culturii –, ci rațiunea divino-umană, pe care se clădește teologia” (Pr. Dumitru Popescu, *Teologie, cultură, știință*, p. 8). Frumusețea demersului apologetic așa cum se dezvoltă în această perioadă de început a Bisericii vine și din faptul că pune în lucrare duhovnicească instruirea primită în școli (păgâne, de multe ori) pentru a oferi roadele unor elaborări de ordin teologic care să descopere și să invite, să cucerească și să convingă cu privire la adevărul de credință, cel mai adesea pe oamenii cultivați, dar ostili, printr-o mărturisire esențială și inteligibilă, mai ușor de asimilat, adecvată stării lor.

3.2. *Dimensiunea misionară a apologiilor creștine*

Aruncând o privire critică asupra întregii perioade a primelor veacuri creștine, și cu precădere asupra demersului asumator al Părinților Bisericii în ceea ce privește cultura vremii lor, se poate spune că întâlnirea dintre creștinism și moștenirea culturală a lumii antice merită întreaga atenție. Deseori efervescent, dar și fecund, contactul dintre cultura elenistică de factură păgână și creștinism va permite confecționarea unor haine conceptuale și ideatice necesare afirmării adevărului de credință conform înțelegerii veacului respectiv.

Pe de altă parte, întâlnirea dintre creştinism, iudaism și cultura și filosofia greceşti elenistice va solicita numeroase precizări dogmatice de acuratețe care să contrabalanseze presiunile centrifuge de factură gnostică sau filosofic-păgână. Prin învățătura lor, gnosticii furnizau material reflexiv și teme apologetice bine articulate filosofic, ceea ce solicita și din partea apologeților o bună cunoaștere a filosofiei antice, dar și precizări fine privitoare la adevărul de credință folosind textele Vechiului Testament și noua învățătură a lui Hristos. Toate acestea vor determina, încetul cu încetul, conturarea unui vocabular teologic, și chiar, în sens larg, a unei adevărate culturi creștine.

În acest context, întâlnirea dintre știința vremii și teologie este una deseori în afirmare de competență, deseori incomodă, dar care va avea meritul de a deschide cugetarea creştină către valori ale culturii într-un demers propriu, inovator. Elenizarea creştinismului sau încreștinarea elenismului – iată o provocare din care creştinismul nu va ieși înfrânt.

Apologetica Bisericii primare participă deci, într-o primă fază, la încreștinarea legislației Imperiului Roman, iar într-o fază ulterioară, la încreștinarea culturii. Ambele demersuri au fost trăite prin folosința mărturisitoare, catalizatoare a tuturor competențelor și abilităților intelectuale, culturale, artistice personale, prin intermediul cărora apologeții exprimau întru Duhul Sfânt realitatea vieții creștine. Distincția făcută de Sf. Ap. Pavel între înțelepciunea lumii și cea de la Dumnezeu nu va împiedica Biserica primară să se deschidă realității culturale contemporane ei. Dimpotrivă, treptat, cultura, filosofia și știința, iudaismul și elenismul vor fi asumate și compatibilizate într-un efort de recuperare a valorilor și de respingere a ceea ce depărta de Dumnezeu.

Biserica începe prin a propune o privire critică asupra lumii și asupra istoriei, selectivă și, în același timp, asumatoare prin transformare. Experiența personală a Părinților marchează trecerea istoriei prin laboratorul unei prefaceri care va schimba radical orizontul de înțelegere. În urma acesteia, mărturisirea creştină va fi mai aptă în a formula mesajul evanghelic în raport cu bogățiile culturii și cugetării fiecărui context istoric și cultural în parte, cuprinzând, așa cum vom vedea imediat, istoria și reflecția filosofică, tradițiile culturale și științele.

3.3. *Repere apologetice fundamentale în primele veacuri. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful*

Cel mai nobil exponent al literaturii creștine vechi, cum îl numește elenistul catolic André Wartelle, este Sf. Iustin Martirul și Filosoful. Un alt cercetător în patrologie, Charles Munier, notează ca Sfântul Iustin a urmat o învățătură filosofică de nivel superior, ceea ce face ca scrierile sale „să dovedească o educație filosofică de bună calitate, care îi permite să dialogheze cu elita intelectuala a vremii sale" (vezi introducerea la vol. Justin, *Apologie pour les chrétiens*, pp. 13-14).

Sfântul Iustin (cca 100 – cca 165, născut la Flavia Neapolis, pe vremuri Sihem, în Samaria) reprezintă filosoful de meserie, care descoperă creștinismul ca răspuns deplin la căutarea adevărului realizată în prealabil prin filosofie. Trece succesiv prin mai multe școli: stoică, peripatetică, pitagoreică și platoniciană. Fiecare abandon al unei școli nu este decât consecința descoperirii alteia, care răspunde mai bine propriei căutări spirituale. Iustin se oprește în cele din urmă la creștinism, pe care ajunge să îl considere singura filosofie sigură și benefică, elaborată cu ajutorul lui Dumnezeu.

Iustin devine astfel cel dintâi din șirul istoric al teologilor care aleg să se prezinte pe ei înșiși ca „filosofi" și care apără astfel calitatea lor de interlocutori ai filosofilor păgâni sau ai autorităților civile. Ce legături trebuie să întrețină creștinismul cu celelalte filosofii? Pentru Sfântul Iustin adevărul creștin nu e condiționat în niciun moment de adevărurile filosofice, dar poate fi descoperit pe baza cunoștintelor aduse de acestea. Atrage atenția fără ezitare asupra slăbiciunii speculațiilor care îi conduc neîncetat pe filosofi la contradicții, întrucât „la toți se pare că există semințe de adevăr, dar le putem reproșa că atunci când se contrazic ei înșiși nu folosesc o reflecție riguroasă" (Sfântul Iustin, *Apologia* I, 44, 10, p. 245), punând în evidență, prin opoziție, rigoarea creștinismului. Pentru Iustin, faptul că filosofii „se contrazic ei înșiși în puncte esențiale arată că aceștia nu posedă nici o știință infailibilă, nici o cunoaștere irefutabilă" (Sfântul Iustin, *Apologia,* II, 13, 3, p. 363).

Facem câteva mențiuni privind viziunea Sf. Iustin Martirul. În *Apologia 1* (30.53), el arată că profețiile Vechiului Testament sunt

împlinite, ceea ce demonstrează că Iisus Hristos nu este un simplu om, ceea ce reprezintă principalul argument rațional din această lucrare în favoarea creștinismului. În a treia parte a acestei lucrări el afirmă că fapt ce este bun în filosofia greacă a fost luat din cărțile lui Moise, mult mai vechi decât toți autorii filosofiei și culturii grecești.

În *Dialogul cu iudeul Trifon*, Sf. Iustin Martirul și Filosoful urmărește, în principal, argumentele care să dovedească faptul că tradiția Vechiului Testament se continuă în creștinism. Mai întâi, Legea Veche, care prevedea, între altele, circumcizia sau sabatului, ar trebui văzută într-un plan spiritual, în centrul căruia este Hristos. Apoi este reluat șirul dovezilor care indică faptul că profețiile Vechiului Testament s-au împlinit în Hristos. Aici se face apel la evenimente și situații menționate în Vechiul Testament, care sunt receptate ca *tipos*-uri cu înțelesuri referitoare la Întruparea Fiului și la activitata Sa. În fine, Iustin afirmă că Biserica este Noul Israel, moștenitoarea tuturor celor încredințate de Dumnezeu poporului ales.

Rigoarea și coerența găsite de Sfântul Iustin în creștinism îi permit să-l apere pe acesta prin demonstrații care au ca scop sublinierea superiorității acestuia în raport cu alte doctrine filosofice. Cu toate acestea, Sfântul Iustin nu ezită să îmbrace haina filosofiei și să aparțină unei școli de filosofie chiar după ce devine creștin. Marcat de asemănările dintre demersul filosofic și cel creștin, el încearcă să convingă filosofii păgâni de veridicitatea mesajului creștin plecând tocmai de la aceste asemănări. În acest sens, Sf. Iustin Martirul nu ezită să afirme că, în parte, Hristos a fost cunoscut și de către Socrate (*Apologia 2*, 10) și că stoicii, asemenea profeților, au vorbit și ei „toți cu dreptate după puterea seminției Logosului [din ei]" (*Apologia 2*, 13). „Lucrurile care s-au spus cu dreaptă judecată de către oameni ne aparțin nouă, creștinilor", susține el, cuprinzând prin aceasta tradiția filosofică (*Apologia 2*, 13).

În esență, prin doctrina Logosului, Sf. Iustin Martirul inaugurează un demers ce va continua peste veacuri, acela de a îngloba istoria gândirii grecești și a iudaismului în tradiția creștină. În ideea aceasta, Sfântul Iustin consideră filosofia un bun foarte prețios și mare în ochii lui Dumnezeu. Îndrăgostiții de înțelepciune, cum îi numește pe filosofi, nu au decât să descopere creștinismul ca „filosofie autentică", cea pe care creștinii de mai târziu nu vor ezita s-o numească „filosofia

filosofiilor". Sf. Iustin Martirul prezintă argumente care indică faptul că filosofia și creștinismul fac front comun împotriva politeismului tradițional, dar că, în raport cu toate filosofiile vremii, creștinismul este superior. În fine, merită precizat că lui Iustin Martirul și Filosoful îi aparține și întrebuințarea termenilor negativi destinați să indice faptul că Dumnezeu este mai presus de tot ceea ce există în lumea aceasta. El va afirma că Dumnezeu este nenăscut (cu termenul non-generat, *genetos* – naștere, *Apologia 1*, 14, *2*, 6, *2*, 12), ceea ce trimite la inadecvarea oricăror nume în legătură cu Dumnezeu. În același timp, Sfântul Iustin nu omite să sublinieze că lui Dumnezeu I se cuvin totuși nume precum „tată", „creator" sau „domn", ca termeni ce derivă din activitățile Sale (*Apologia 2*, 6). Cu referire la acest ultim aspect, este de remarcat faptul că Sfântul Iustin, ca și alți apologeți ce îi vor urma, așază lângă afirmațiile ce susțin transcendența lui Dumnezeu pe cele care arată că Dumnezeu nu este incognoscibil, trimițând mereu la realitatea evenimentului Întrupării, care-L face vizibil (*Apologia 1*, 63).

Toate acestea îl îndreptățesc pe cel ce studiază istoria Apologeticii să îl considere pe Sfântul Iustin drept figura emblematică a apologetului care afirmă o continuitate posibilă între filosofie și creștinismul văzut ca împlinire a căutării filosofilor. Plecând de la abordarea nouă, originală, se poate spune că Sfântul Iustin este inspirat să îndrăznească a include cultura și filosofia grecească în etapele de pregătire istorică pe care Dumnezeu Însuși le lucrează pentru om. În felul acesta, Sfântul Iustin rămâne autorul care inaugurează în modul cel mai ferm deschiderea gândirii creștine către patrimoniul filosofic și conceptual al Antichității grecești. În viziunea pe care o propune, cultura greacă va reprezenta, alături de cea iudaică, tradițiile prin care creștinismul va cuprinde întreaga istorie.

Sfântul Iustin va considera tradiția greacă, prin ideile lui Socrate și Platon, dar și prin întreaga doctrină despre Logos, alături de tradiția iudaică drept arii în care Dumnezeu Însuși a lucrat pentru a pregăti umanitatea în legătură cu Întruparea Fiului. În felul acesta, pentru prima dată în istorie, creștinismul valorizează experiențele culturale ale umanității dincolo de granițele poporului ales, arătând că Dumnezeu a lucrat și în destinul altor neamuri pentru a pregăti umanitatea în vederea Nașterii lui Hristos, Cel ce Se întrupează

pentru întreaga umanitate. „Apologetica lui Iustin, care culminează cu conceptul de Logos, este exact teologia istoriei” (B. Seeberg, „Die geschichtstheologie Justin des Märtirer”, în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, nr. 58, 1939, pp. 1-81).

Și, dacă este să luăm în calcul deschiderea produsă de primii apologeți, în special de Sf. Iustin Martirul și Filosoful, dar și de Atenagora sau Tațian, în aceste vremuri de început se constituie o abordare apologetică creștină care se va obișnui tot mai mult cu orizontul cuprinzător al teologiei, deschisă spre valorizarea gândirii filosofice și științifice. În cazul apologeților și al raporturilor lor cu patrimoniul culturii grecești și iudaice, nu este vorba de o cuprindere care să anihileze sau să respingă aceste tradiții vechi de credință și filosofie, ci de o dorință de îmbrățișare izvorâtă din profunda lor convingere că în creștinism căutările grecilor și așteptările poporului ales sunt pe deplin împlinite.

Toate acestea afirmă nu doar rolul propedeutic, ci și pe cel de trepte edificatoare pe care creștinismul le scoate la iveală în mod minunat din tradiția iudaică și din filosofia greacă, realizând deschideri misionare și istorice remarcabile. [Iar acestea au fost posibile prin contribuția și vederea spirituală îndrăzneață a primilor apologeți]. Mărturisirile formulate de ei reușesc să afirme că Întruparea Logosului și Evanghelia Sa sunt evenimente pe care Dumnezeu le-a pregătit de-a lungul istoriei, pentru întreaga umanitate, inspirând gândirea și reflecția filosofică nu doar în rândul drepților din poporul ales, ci și în rândul filosofilor Antichității grecești.

Ei reușesc să dovedească faptul că Evanghelia este un mesaj de viață și adevăr pe care Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Logosul, îl adresează, prin Biserica Sa, întregii umanități. Aceasta este modalitatea remarcabilă prin care apologeții reușesc, într-un mod inspirat, să folosească mediul cultural ostil creștinismului în forma unei șanse pentru deschiderea universală a Bisericii către culturile vremii. Luptând să răspundă acuzelor formulate împotriva creștinismului, ei reușesc să afirme că Dumnezeu pregătește omenirea pentru Întruparea Fiului nu doar prin mărturisirea credinței poporului ales, ci și prin reflecția filosofică a grecilor și a altor neamuri, anunțând vocația teologiei de a valoriza întreaga istorie a lumii.

3.4. *Dezvoltarea Apologeticii. De la un creștinism elenizat la încreștinarea elenismului*

Descoperirea creștinismului nu putea fi foarte la îndemână în acest mediu păgân. Cum să depășești caracterul ermetic al acestei cunoașteri de dincolo de inteligență, accesibilă prin cuvântul evanghelic a cărui autoritate nu este recunoscută de păgâni? Cum să-L faci pe Dumnezeu cel inaccesibil accesibil rațiunii folosind mijloacele inteligenței? Apologeții s-au văzut obligați să prezinte creștinismul folosind instrumente de gândire originare din cultura păgână, păstrând în același timp caracterul apofatic al obiectului mărturiei lor. Observă în acest sens Bernard Pouderon: „Teologia lor este la fel de mult o teologie în raport cu rațiunea cât în raport cu credința, ca două abordări complementare ale unui adevăr unic. Aceasta se explică prin faptul că majoritatea fuseseră formați în filosofia greacă ale cărei principii metodologice și epistemologice le-au păstrat și prin faptul că ei se adresează unui public păgân, puțin receptiv la o argumentare prin Scripturi sau doar prin credință, dar sensibil în schimb la concordanța dintre doctrină și rațiune" (Bernard Pouderon, *Les Apologistes grecs...*, p. 86).

În acest context, figura Sfântului Iustin este remarcabilă, ca unul care pare a fi primul teolog al Bisericii care să fi căutat să dezvolte o prezentare rațională a tainei creștine (Bernard Pouderon, *Les Apologistes grecs...*, p. 154). El va fi urmat de alți apologeți, în general personalități creștine bine instruite, care vor face, la rândul lor, efortul să exprime conținutul credinței folosind mijloacele culturii în care fuseseră formați. Ne atrage atenția exemplul lui Atenagora, cel care s-a implicat într-o argumentare pur rațională a unicității lui Dumnezeu, fondată, așa cum subliniază Bernard Pouderon, pe „reducerea la absurd de ipoteze succesive și susținută facând apel la mărturia profeților, mărturie susceptibil a fi acceptată de păgâni, cel puțin în numele vechimii și tradiției" (Bernard Pouderon, *Les Apologistes grecs...*, p. 86).

Este vorba deci de o abordare a lui Dumnezeu după normele filosofiei. Atenagora se folosește pentru aceasta de concepte filosofice (precum: necreat, nenăscut, impasibil, incomprehensibil, inaccesibil) care

permit satisfacerea exigențelor intelectuale ale vremii. Tot demersul său în calitate de „filosof creştin" este acela de a oferi o imagine rațională creştinismului. Nu se teme să confrunte viziunea teologică cu știința din timpul său, fie că e vorba de filosofie sau de medicină (Bernard Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie...*, p. 229). Iar exemplele sunt numeroase.

Pe măsură ce dreptul lor de a exista ca religie a fost recunoscut public, demersul creștinilor se va orienta la nivel apologetic către o afirmare a identității doctrinare în raport cu celelalte doctrine religioase și filosofice. Este de remarcat, după cum constată Bernard Pouderon, că în afara religiei tradiționale se dezvoltau în acea perioadă curente noi. Pe de o parte, cultul imperial devine un mijloc de legătură între toate regiunile Imperiului și este favorizat ca atare de către autorități. Pe de altă parte, cultele orientale arată o practică purtătoare de o religiozitate nouă și care „într-o anume măsură va pregăti succesul creștinismului" (Bernard Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie...*, p. 37).

Se afirmă deopotrivă și mișcarea filosofilor, care știau „să ocupe spațiul devenit liber, cel puțin în sânul populației care avea acces la cultură", prin introducerea unei morale și spiritualități noi, una de inspirație esențialmente stoică, cealaltă împrumutând atât din platonism, cât și din stoicism (Bernard Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie...*, p. 38). Pouderon notează: „Stoicismul și platonismul, care susțineau un Dumnezeu unic superior zeilor panteonului greco-roman, deveniseră cele mai periculoase concurente ale creștinismului, cel puțin pentru elita cultivată. Dar ele au fost și aliatele lui, oferindu-i cadrul intelectual de care avea nevoie pentru a-și defini teologia și morala: Porticul, Academia și, într-o măsură mai mică, cenaclurile pitagoreice reprezentau în felul lor pregătiri pentru creștinism" (Bernard Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie...,* p. 38).

Apologeții și-au răspândit mărturia tocmai în acest context, problematic și stimulant în același timp. Apologiile se transformau în adevărate dezbateri intelectuale între creștini și păgâni. Primii împrumutau armele de la dușmanii lor, care se dovedeau a fi uneori intelectuali redutabili, apologeții trebuind să răspundă pe măsura exigențelor acestora. În acest context, educația lor a putut juca un rol foarte important.

Privind critic perioada apologeților primelor secole, nu putem trece cu vederea efectul pozitiv al întâlnirii lor cu cultura lumii antice. Deseori clocotitoare, dar fecundă în același timp, întâlnirea a permis elaborarea formulărilor conceptuale necesare afirmării credinței conform nevoilor epocii respective. Se disting mai ales precizările dogmatice, capabile să contrabalanseze tendințele centrifuge gnostice sau filosofico-păgâne. Chiar dacă apologiile nu sunt „nici tratate de teologie, nici opere dogmatice” propriu-zise (Bernard Pouderon, *Les apologistes grecs*..., p. 85), încărcătura teologică a acestor adevărate opere de difuziune a credinței creștine printre „cei din exterior” este bogată. Apologeții au trebuit să „enunțe în termeni comprehensibili publicului lor, și prin urmare să conceapă clar mesajul (*kerygma*) specific religiei creștine [...]. Ei sunt în același timp martori prețioși ai elaborării dogmei în secolul al II-lea și actori privilegiați ai acestor formulări” (Bernard Pouderon, *Les apologistes grecs*..., p. 85).

Elaborarea treptată a unui vocabular teologic și, în sens larg, a unei adevărate culturi de inspirație creștină în sânul elenismului ne permite să subliniem rolul important al acestuia din urmă în afirmarea creștinismului. Trebuie precizat însă, așa cum remarcă și John Meyendorff, că nu avem de-a face, în această întâlnire fertilă, cu preluarea de către creștinism a unor porțiuni din sistemele filosofice ale gândirii grecești, ci de preluarea unor concepte elaborate, cu înțelesuri rafinate de discursul filosofic. Însă, chiar și aceste concepte vor dobândi, așa cum vom vedea în cele ce urmează, un sens nou, în noua lor slujbă de exprimare a Adevărului revelat.

Situarea aceasta critică prin care creștinismul reformulează sau respinge unele concepții grecești era previzibilă, dacă ținem seama de deosebirile majore dintre filosofia greacă și Sfânta Scriptură în multe teme fundamentale, precum creația sau libertatea omului (George Florovsky, „The Idea of Creation in Christian Philosophy”, în: *Eastern Church Quarterly*, 8, 1949, pp. 53-77). De aceea, contactul dintre creștinism și doctrinele păgâne s-a manifestat adesea printr-o afirmare incomodă a competențelor, dar a avut fără îndoială meritul remarcabil de a deschide gândirea creștină către expresia culturală printr-un demers propriu și inovator, respectiv de a sensibiliza cultura

la valorile credinței creștine. Cultura, filosofia și știința au fost cântărite cu discernământ și transformate în acord cu credința printr-un proces de recuperare a valorilor compatibile cu mărturisirea Dumnezeului creștin.

Odată cu schimbările survenite în istorie prin acceptarea creștinismului ca „religie licită” în urma demersului Sf. Constantin cel Mare, prigonirea din partea statului încetează. Accentul demersului apologetic se mută asupra afirmării identității doctrinare și dogmatice, afirmare realizată în dialog, deseori în dispută, cu filosofiile care tindeau să-i altereze conținutul prin însușiri frauduloase de idei și concepte și prin tot felul de denaturări. Îngrijora contaminarea a ceea ce ținea de descoperirea dumnezeiască, adresată mântuirii oamenilor, prin amestecarea cu construcții ideatice ale gândirii omenești, și deci relative și perisabile. Aici viețile care se cereau salvate nu erau cele biologice, ci cele duhovnicești, iar miza fundamentală era mântuirea. Câtă vreme sunt tributare acestui context, trebuie să înțelegem adecvat afirmațiile „războinice” ale unor apologeți creștini care tindeau să vadă în fiecare erezie efectul dramatic al influenței unei doctrine filosofice asupra creștinismului. Iată de ce filosofia va părea în ochii multora, în secolele ce vor urma, „mama tuturor ereziilor”.

Subiecte de rezolvat

1. Căror acuzații le răspund primii apologeți?
2. Ce forme literare au îmbrăcat primele apologii creștine?
3. Ce caracterizează apologia primilor creștini în ceea ce privește problematica utilizării rațiunii?

Bibliografie

1. *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013.

Autori patristici

1. Justin, *Apologie pour les chrétiens*, coll. *Sources Chrétiennes*, nr. 507, Éd. Charles Munier, Paris, 2006.

Autori contemporani

1. Coman, Ioan G. Pr., *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999;

2. Noica, Rafail Ierom., *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002;

3. Pouderon, Bernard, *D'Athènes a Alexandrie, études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Éd. Les Presses de l'Université Laval & Peeters, Québec – Louvain, 1997;

4. Pouderon, Bernard, Doré, Joseph, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque* (Actes du colloque de Paris, sept. 1996), Éd. Beauchesne (Théologie historique, 105), Paris, 1998.

4. Metoda apologetică a Părinților alexandrini și capadocieni

Cuvinte-cheie: *metoda apologetică, selectare, integrare, filosofie, Părinții alexandrini, Părinții capadocieni.*

Evanghelia asumată și experiată în cadrul comunităților creștine a creat un nou mod de apologie al creștinilor în mijlocul unei lumi păgâne. Deși această delimitare era reală, Părinții Bisericii nu au renunțat la cultura lumii în care trăiau și în care Îl mărturiseau pe Hristos ca sens al vieții. *Urmând modelul lui Hristos în mărturisirea lor apologetică, Părinții au trasat coordonatele esențiale ale mărturisirii și apologeticii creștine: pe de o parte, au evitat să încadreze strict mesajul Evangheliei lui Hristos în coordonatele culturii timpului lor, iar pe de altă parte, s-au folosit în mod selectiv de valorile contextului cultural pentru a mărturisi adevărul de credință.*

În multe privințe, Întruparea lui Hristos și cuvintele Lui, păstrate în Evanghelii, aduc pentru prima dată în istoria și în culturile umanității înțelesuri de o noutate radicală în raport cu tot ceea ce fusese afirmat până la acea vreme. Noutatea evenimentului Întrupării și a mesajului Evangheliei în ansamblu privește, într-o anumită măsură, toate aspectele fundamentale ale existenței: vocația omului și condiția lui, lumea și viața, înțelesurile legii, păcatului și mântuirii, calea cultivării virtuților, semnificația și dobândirea libertății, Adevărul și viața veșnică. În multe privințe, exprimarea acestor noi înțelesuri în lumina Revelației, cu privire la aspecte de neocolit în orice cugetare filosofică, a însemnat un efort major. Pe de o parte, cum s-a afirmat, în mărturisirea adevărului de credință Părinții Bisericii au căutat să valorifice patrimoniul de idei filosofice și culturale ale vremii, subliniind însă, de fiecare dată, noutatea mesajului Evangheliei, felul cum Întruparea Fiului, Calea, Adevărul și Viața, le luminează, le cuprinde și le depășește. În efortul acesta, Părinții Bisericii nu au rămas cantonați și unui anumit context cultural, ci au deschis cuprinsul local spre dimensiunea universală a adevărului de credință, arătând că în

Hristos, Mesia și Logosul, se găsesc împlinite și așteptările poporului ales, întinse pe parcursul lungii tradiții iudaice, dar și căutările metafizice ale filosofiei grecești.

Pe de altă parte, în strădania de a formula o cuprindere creștină a iudaismului și tradiției grecești, Părinții au arătat că au discernământul, din perspectiva Revelației, să realizeze o distincție în interiorul culturii lumii și, implicit, o decantare și separare între ceea ce este luminos și ceea ce este întunecat. Părinții au avut discernământul duhovnicesc de a deosebi faptele întunericului de faptele luminii, frumosul de urât, virtutea de viciu, în interiorul gândirii antice. Confuziile generate de idolatrie au fost depășite prin apelul gândirii și experienței creștine la Dumnezeul cel Viu descoperit în Iisus Hristos, care generează o nouă perspectivă asupra vieții omului în interiorul lumii.

Spre deosebire de exponenții celor care considerau cultura elină drept ceva rău și ireconciliabil cu religia creștină – Tațian, Hermias, Epifanie de Salamina, Teodoret de Cyr, Ipolit al Romei, Tertulian –, au existat o seamă de Părinți care au nuanțat raporturile cu achizițiile culturale ale vremii, într-o manieră constructivă. Am văzut deja abordarea inspirată și îndrăzneață a Sf. Iustin Martirul și Filosoful de a regăsi în cultura greacă înțelesuri care pregătesc umanitatea pentru primirea Revelației, a Întrupării Logosului, într-un mod asemănător cu ceea ce făcuse tradiția iudaică prin contribuția profeților. Origen, Clement Alexandrinul, Sf. Atanasie cel Mare, Capadocienii, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin vor dezvolta, pe aceeași linie, o teologie tot mai cuprinzătoare în raport cu filosofia și cultura vremurilor, selectând de fiecare dată cu grijă cele mai potrivite concepte și căi pentru ca adevărul Evangheliei lui Hristos să fie receptat și înțeles într-o lume dominată de o cultură păgână.

4.1. *Alexandrinii: Clement, Origen, Sfântul Atanasie cel Mare*

4.1.1. ***Clement Alexandrinul***

Viața

Clement Alexandrinul (cca 150-217) s-a născut la Alexandria, dintr-o familie de păgâni. Se convertește la creștinism, ajungând ucenic al

lui Panten și, mai apoi, urmaș al acestuia la cârma școlii din Alexandria. Clement Alexandrinul a fost un căutător al Adevărului, apelând la dialectica filosofică pentru a demonstra autenticitatea învățăturii creștine. Opera lui teologică se constituie, în principal, dintr-o trilogie a Logosului – *Protrepticul*, *Pedagogul* și *Stromatele* –, un efort considerabil de reflecție teologică vizând delimitarea gândirii creștine de filosofiile, cosmogoniile și curentele de gândire de factură gnostică, maniheică platonică existente în secolul al II-lea.

Mențiuni privind caracterul apologetic al operei lui Clement Alexandrinul

Protrepticul este o lucrare construită după un model prezent în literatura Antichității[13] și conține o amplă dezvoltare a discursului apologetic, într-o manieră apropiată de cea aparținând lui Atenagora. În lucrare, Clement caută să argumenteze felul cum descoperirea făcută prin Logosul Întrupat împlinește multe dintre evenimentele și înțelesurile consemnate în tradiția iudaică și în cultura greacă. Așa cum Orfeu, în mitologia greacă, îmblânzea fiarele cu cântecul său, Hristos Întrupat îmblânzește pe oameni prin cuvintele Sale, destinate să salveze neamul omenesc (capitolul I). Sunt criticate de asemenea cultul politeist (pus de Clement pe seama demonilor), astrologia, miturile și sacrificiile umane (capitolele 3-5). Clement încearcă să dovedească apoi că filosofii și poeții greci, în special Platon, au deslușit aspecte despre Dumnezeu și că descoperirea cea mai de încredere cu privire la Dumnezeu o găsim la profeții Vechiului Testament. În urma acestor descoperiri, Dumnezeu cheamă pe oameni la adevăr prin cuvintele Logosului Însuși (capitolele 7-9).

În *Pedagogul*, Clement are în atenție, într-o manieră de asemenea apologetică, educația sau formarea spirituală a omului. Pedagogul este Însuși Logosul, fiecare om fiind chemat să devină discipol, adică

[13] Acest gen, inaugurat probabil de Aristotel, a mai fost adoptat în filosofie de Cleante, Posidonius sau Cicero, dar este prezent și în medicină, fiind destinat a convinge cititorul să se convertească la o anumită școală de gândire filosofică. În cazul lucrării lui Clement, este vorba despre o transpunere a genului în legătură cu adevărul de credință creștin (Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, Ed. Polirom, Iași, p. 281 sqq).

asemenea unui copil, călăuzit în drumul desăvârșirii sale de Hristos-Logosul (capitolele 1-3). În multe aspecte, prezentarea devine polemică, întrucât Clement aduce în discuție viziunea gnosticilor, care desconsiderau condiția de copil în parcursul spiritual al omului. Clement îi contrazice, făcând dese referiri la textele biblice care îi dau pe copii drept exemple de curăție (capitolele 5-6).

Urmează apoi argumente formulate împotriva gnosticilor și marcioniților cu privire la raportul dintre bunătatea lui Dumnezeu și dreptatea Lui, despre care aceștia afirmau că sunt incompatibile. Exploatând polisemia termenului filosofic *logos*, care îi era binecunoscută, Clement face mențiuni cu privire la legătura dintre *Logos* și rațiunea omenească, din care deducem că prin rațiunea omenească omul ar trebui să fie călăuzit de Logos către o viață morală conformă cu El. Aceasta ar însemna că o viață supusă Logosului care se traduce prin credința ce naște datoria de a trăi moral (capitolele 7-13). În capitolele ce urmează Clement apără viața creștină în fața celor care puneau la îndoială preocuparea comunităților creștine față de viața socială. Clement afirmă că, dimpotrivă, morala creștină se dovedește a fi, prin virtuțile și temeiurile ei divine, baza unei morale adecvate societății.

În *Stromatele*, o culegere de teme diverse, sunt menționate foarte multe aspecte cu caracter apologetic. Filosofia greacă, susține Clement, are fragmente semnificative cu privire la Adevăr. Părerile exprimate de filosofi conțin adevăruri despre Dumnezeu, încât este important să distingem filosofia, considerată drept strădanie pregătitoare pentru oameni în parcursul istoriei pentru întâlnirea cu Dumnezeu, de practica sofistică. Clement menționează că Moise este mai vechi decât grecii, lucru dovedit și prin unele calcule cronologice, încât se explică felul cum grecii, inspirându-se din Scriptură, au ajuns să mărturisească despre Logos.

Înțeleptul descris de filosofia antică se apropie, în viziunea lui Clement, de chipul omului credincios pe care îl putem descoperi acum în lumina Întrupării (*Stromata* 1). Credința este o premisă a cunoașterii, un impuls care duce la cultivarea virtuților. La rândul lor, virtuțile conduc la iubire și gnoză (cunoaștere), iar adevărata cunoaștere este contemplația mistică (*Stromata* 2). Asemănarea cu

Dumnezeu se realizează printr-o despătimire, ceea ce și filosofii greci remarcă în mai multe rânduri[14].

Adevăratul gnostic, afirmă Clement, este martirul (*Stromata* 4), cel eliberat de patimi (*Stromata* 6), cu o pregătire complexă în științele profane și înzestrat cu toate virtuțile. Dumnezeu este descoperit și de greci, însă în parte și într-un grad imperfect, dar poporului ales i-a fost descoperită această pregătire pentru întrupare în mod deplin, prin profeți (*Stromata* 5 și 6). În felul acestei cuprinderi, urmând lui Filon Alexandrinul și mai ales Sf. Iustin Martirul și Filosoful și lui Atenagora, Clement găsește de cuviință să considere toate științele profane drept instrumente potrivite pentru reliefarea adevărului credinței (*Stromata* 7).

Relevanța operei lui Clement în contextul Apologeticii ortodoxe

Este de remarcat faptul, mai evident în *Protrepticul*, că nu este în intenția lui Clement de a dezvolta o critică a întregii tradiții grecești. Dimpotrivă, așa cum am văzut, Clement recunoaște la Platon și în multe locuri din filosofia greacă crâmpeie de adevăr despre rațiunea universală, despre Logos, așadar descoperiri cu referire la Dumnezeu. Clement critică mai ales religiile politeiste și ritualurile păgâne care nu sunt conforme cu Logosul.

Filosofia devine la Clement Alexandrinul un factor esențial în întărirea credinței creștine. De aceea el este numit „cel cu adevărat filosof între filosofi” (Sf. Maxim Mărturisitorul). Clement dezvoltă o reflecție cu profunde implicații teologice și filosofice. El caută demonstrarea și cunoașterea adevărurilor creștine, arătând că gnosticul este mai aproape de Dumnezeu, pe o treaptă superioară în raport cu cel care crede și care doar prin credință, fără un parcurs al cunoașterii Scripturii, se mântuiește. Dar, subliniază Clement, între credință și gnoză nu există contrast, iar acest fapt a facilitat o înțelegere mai clară a credinței creștine de către filosofii timpului. În viziunea lui Clement, credința, prin relația ei cu

[14] Această ultimă temă va fi reluată de întreaga tradiție mistică a creştinismului, fiind rafinată semnificativ de Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, Sf. Maxim Mărturisitorul sau Sf. Grigorie Palama, într-un fel care va lega iubirea, credința, viața despătimită, în comuniune cu Dumnezeu, şi cunoaşterea ca atare.

gnoza, nu mai este ceva simplist, ci reprezintă o bază a cunoașterii. În felul acesta, Clement reușește să schimbe percepția multor învățați ai timpului față de noua credință creștină.

Metoda apologetică a lui Clement Alexandrinul este axată pe deslușirea realităților lumii în care el trăiește, o lume deopotrivă idolatră și ostilă credinței în Iisus Hristos, dar și călăuzită întrucâtva de Vechiul Testament și de locuri adânci din filosofia greacă către primirea Logosului. El identifică slăbiciunile, contradicțiile și neajunsurile păgânismului, prezent în cultură și în filosofie, îndemnându-i pe contemporanii săi să părăsească „basmele învechite", „vrăjitoriile", „ghicitoriile", „oracolele", precum și idolatria imorală și irațională.

Demonstrațiile lui Clement sunt logice și istorice, el arătând că dumnezeii la care se închină păgânii nu sunt dumnezei, ci iluzii ce decurg din confundarea creaturii cu Creatorul. Dumnezeii păgânilor – și aici exemplifică riguros demonstrația sa – sunt muritori, plini de pasiuni, desfrânați, neputincioși, ucigători și mincinoși. El împarte manifestările idolatre – care au drept fundament ideea generală a confuziei dintre creatură și Creator – în șapte categorii: 1) idolatrizarea cerului și a stelelor; 2) idolatrizarea regnului vegetal; 3) idolatrizarea schimbărilor soartei ca răzbunarea sau starea binevoitoare; 4) idolatrizarea patimilor; 5) idolatrizarea ideilor omenești; 6) existența celor doisprezece dumnezei în accepțiunea teogoniei lui Hesiod și a teologhisirii lui Homer; 7) idolatrizarea binefacerilor dumnezeiești, revărsate peste oameni (Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, pp. 86-87).

Apologia sa este îndreptată nu numai împotriva mitologiei și idolatriei, ci și împotriva unor locuri din filosofie, el combătând cele mai importante concepții antice despre originea lumii și materiei sau despre scopul lumii. Pe lângă unele idei din platonism, Clement combate și alte sisteme filosofice cu cosmologiile și cosmogoniile lor, subliniind superioritatea adevărului de credință. Astfel, îl combate pe Thales din Milet, care așeza ca principiu al tuturor lucrurilor *apa*, pe Anaximene și Diogene din Apolonia care așezau ca principiu al tuturor lucrurilor *aerul*, pe Parmenide Eleatul, care vorbește despre universul etern și așază la baza lui *apa* și *focul*, pe Hipasus Metapontinul, după care elementul creator al lumii este *focul* din care sunt

toate și în care se întorc toate, pe Heraclit Efeseanul, care așeza ca principiu al lumii tot *focul*, pe Empedocles Acragantinul, care pune la baza existenței lumii patru elemente – *focul, aerul, apa, pământul* – care stau și în armonie și în dezacord. Aceste sisteme panteiste sunt catalogate de Clement și drept ateiste, întrucât se închină materiei, și nu Dumnezeului celui adevărat (Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, pp. 122-129).

Clement Alexandrinul afirmă nu numai realitatea unui Dumnezeu viu, transcendent creației, ci și distincția dintre creatură și Creator. „Pentru ce, o, filosofie, îmi umpli viața cu idoli, făcând dumnezei din vânturi, din aer, din foc, din pământ, din pietre, din lemne, din fier și din lumea aceasta, făcând dumnezei chiar din stelele rătăcitoare? [...] Eu doresc cu ardoare pe Domnul vânturilor, pe Domnul focului, pe Creatorul lumii, pe Cel ce a dat lumină soarelui! Pe Dumnezeu Îl caut, nu operele lui Dumnezeu" (Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, pp. 88-99, 125).

În apologia sa, Clement identifică cu precizie slăbiciunile lumii antice și de-construiește această lume, dar în același timp decodifică, în izvoarele filosofiei antice, descoperiri pregătitoare cu referire la Logos, punând în felul acesta o bună parte din achizițiile culturii grecești în legătură cu adevărul creștin. Prin aceasta, filosofia greacă renaște în cadrele învățăturii și vieții Logosului întrupat, iar tabloul lumii antice, decăzută și imorală, este curățat și înnoit prin alternativa asumării valorilor creștine ale Bisericii. Prin întregul său demers apologetic arată lumii păgâne în interiorul căreia mărturisește că Dumnezeul Bisericii „este măsura adevărului tuturor existențelor". În *Pedagogul*, el va accentua sensul înalt al viețuirii creștine, importanța experienței omului cu Dumnezeu văzută în cadrul relației Tată-fiu, Pedagog-ucenic.

4.1.2. ***Origen***

Viața

Origen (cca. 185-254) s-a născut în Alexandria, din părinți creștini, fiind elev al școlii de aici condusă de Panten și Clement Alexandrinul, și ajungând și el mai târziu, la fel ca și Clement Alexandrinul, la conducerea acestei școli. El audiază și cursurile filosofului neoplatonic Amoniu Sacca și este

făcut preot de episcopii Teoctist din Cezareea și Alexandru din Ierusalim. Este depus din treaptă de episcopul Dimitrie al Alexandriei, fiind totodată exilat. Suferă persecuții pentru Hristos sub împăratul Deciu, murind în Tyr în 254 și lăsând o operă teologică impresionantă.

Opera

Origen este unul dintre cei mai fecunzi și mai profunzi scriitori răsăriteni; el asimilează întreaga cultură antică, făcând în același timp teologie și filosofie. Întinderea operei sale este egalată poate de cea a Fericitului Augustin și a Sf. Ioan Gură de Aur. În ciuda unor erori, Origen este un izvor de inspirație în diferitele aspecte ale teologiei pentru scriitorii ulteriori, marii Părinți ai Răsăritului creștin. Ceea ce s-a păstrat din scrierile lui Origen se datorează bibliotecii din Cezareea Palestinei întemeiate de Pamfil, traducerilor lui Ieronim și Rufin și *Filocaliei* alcătuite din texte ale lui Origen de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz.

Unii cercetători, cum ar fi Claudio Moreschini, vorbesc de ambivalența personalității lui Origen: un Origen creștin și altul neoplatonician. Cert este faptul că învățătura lui Origen o continuă pe cea a lui Clement Alexandrinul căci, deși nu împărtășește aceeași simpatie față de filosofie ca și Clement, Origen este în mare parte influențat de aceasta. Pe de altă parte, Origen asumă în mod sistematic metoda *alegorică* de interpretare a textelor sacre, în special vechi-testamentare, pentru a evita interpretările literale ale ereticilor. Din opera sa reiese că a fost nu numai exeget, ci și apologet și dogmatist. El scrie omilii și comentarii la mai toate cărțile Sfintei Scripturi, opere din care ni s-au păstrat doar o parte. Abordări ale unor teme dogmatice în viziunea lui Origen găsim în lucrarea *Despre principii*, în timp ce între cele mai importante strădanii apologetice ale vremii putem menționa lucrarea *Contra lui Celsus.*

Mențiuni apologetice în opera lui Origen

Contra lui Celsus este opera apologetică prin excelență a lui Origen. Într-o lucrare scrisă pe la 170, filosoful epicureu Cels aduce o critică severă creștinismului, contestând mesianitatea și dumnezeirea lui Iisus Hristos. Origen răspunde acestor acuzații demonstrând

mesianitatea lui Hristos, autenticitatea Evangheliilor, limitele și contradicțiile păgânismului. Această scriere este considerată a fi cea mai bună apologie a creștinismului dinaintea Sinodului de la Niceea (325). Și în această lucrare Origen se folosește de filosofie, apelând la argumentele școlilor stoice și platonice împotriva celei epicureice căreia îi aparținea Celsus.

Teologia patristică a pus în lumină raportul dintre înțelepciunea lui Dumnezeu și înțelepciunea lumii, dintre cultura Duhului și cultura lumii, precizând locul și rolul rațiunii în procesul cunoașterii și forța credinței ca manieră de participare a omului la înțelepciunea lui Dumnezeu. Răspunzând lui Celsus, Origen afirmă relativitatea cunoașterii umane, precum și relația dintre credință și rațiune, faptele rațiunii fundamentându-se pe misterul credinței: „Cel care are nu numai credință, ci privește sau analizează problemele și cu ajutorul rațiunii, va prezenta el însuși argumentele care-i vin în minte și de care s-a convins după o cercetare amănunțită. Nu pare oare mai adevărată părerea că, întrucât toate faptele omenești depind de credință, se cade să credem mai mult în Dumnezeu decât în argumentările raționale?" (Origen, *Contra lui Celsus*, I, 11, pp. 38-39).

Întâlnim la Origen deosebirea între cele două înțelepciuni: înțelepciunea dumnezeiască și înțelepciunea omenească. El afirmă însă și necesitatea relației dintre cele două înțelepciuni. „Cea omenească este cea numită la noi «înțelepciune a lumii acesteia, care este nebunie la Dumnezeu», iar pe cea dumnezeiască, cu totul diferită de cea omenească, o dăruiește Dumnezeu prin har. [...] Eu susțin că înțelepciunea omenească nu este decât un exercițiu al sufletului, scopul ei este însă cea dumnezeiască". Origen deosebește înțelepciunea divină de credință. Plecând de la textul din *1 Corinteni* 12, 8-9, el consideră că prima este înțelepciunea, a doua este cunoașterea, iar a treia este credința. „Desigur că noi susținem că niciun om care nu s-a deprins în înțelepciunea omenească nu este în stare s-o înțeleagă pe cea dumnezeiască, dar, în același timp, mărturisim și aceea că orice înțelepciune care se mărginește numai la om este nebunie în fața celei dumnezeiești" (Origen, *Comentariul la Evanghelia după Luca*, VI, 13-14, pp. 380-382).

Comparând pe Iisus Hristos cu zeități ca Hercule, Asclepios sau Dionysos, Origen pune în discuție sfințenia vieții fiecăruia și sfințenia celor ce au relatat despre faptele acestora, în cazul Domnului cele relatate nefiind legende, întrucât au fost scrise de martori oculari, martori „care au dovedit prin fapte și printr-un întreg stil de viață că ei au fost convinși de adevărul celor văzute, demonstrând vrednicia de credință a istorisirii lor prin suferințele pe care le-au îndurat de dragul învățăturii lor" (Origen, *Contra lui Celsus*, III, p. 184). Astfel, în cazul sfinților există o conformitate între viață, mărturisire și apologie, viața devenind o mărturisire continuă, o apologie continuă a Persoanei lui Iisus Hristos, iar apostolii, martirii și mărturisitorii fiind cu toții *martorii* Adevărului.

Aspecte apologetice întâlnim și în lucrarea *Despre principii*, considerată cea mai timpurie lucrare dogmatică în care Origen încearcă să concilieze creștinismul cu filosofia. Această lucrare era orientată, printre altele, și împotriva lui Marcion, Valentin și Vasilide. Apologia lui Origen se desfășoară în acest caz în două direcții: a) împotriva ereziilor și b) împotriva filosofiei, de care este totuși influențată gândirea sa.

Dar apologia lui Origen în mediul cultural al secolului al II-lea conține nu numai observații și argumente critice împotriva ereziilor vremii, ci și multe considerații cu privire la științele vremii, în special la astronomie. El împărtășește multe dintre concepțiile științei elenistice, mai ales în ceea ce privește cosmologia, dar exprimă și opinii critice față de doctrinele peripatetică, platonică, stoică și gnostică.

Plecând de la inaccesibilitatea ființială a lui Dumnezeu, Origen subliniază cunoașterea Lui din lucrările Sale, din măreția cosmosului. Dumnezeu este numit de Origen, pe urmele lui Platon, Plutarh și Filon, dar și ale lui Clement Romanul, Sf. Iustin Martirul și Filosoful și Clement Alexandrinul, „Părintele lumii întregi" și „însăși rațiunea de a fi a lumii întregi" (Origen, *Despre principii*, I, 1, 6, p. 49).

Din dorința de a argumenta, prin mijloacele unei gândiri filosofice străine de Revelație, propriul sistem cosmologic, Origen face erori care influențează decisiv atât antropologia, cât și hristologia sa. De exemplu, Origen nu a reușit să facă distincție între dimensiunea ontologică și cea cosmologică, ajungând astfel la concluzia că totul este actualizat în mod

etern, și aceasta din cauza eșecului sintezei sale între cosmologia biblică și presupozițiile metafizice ale platonismului. Origen consideră creatura drept operă a naturii divine, care este bună, și nu a voinței divine, și de aici concepția sa despre existența dintotdeauna a lumii.

Relevanța operei lui Origen în contextul Apologeticii ortodoxe

Origen descoperă rolul important al Sfintei Scripturi în cadrul apologiei, precum și metoda alegorică de interpretare a textelor Scripturii pentru înțelesul lor profund duhovnicesc. Apologia lui Origen se construiește mai mult ca răspuns la diferitele provocări pe care le formula filosofia antică la adresa creștinismului. Ca și în cazul lui Clement, apologia lui Origen reprezintă un demers în care sunt formulate observații critice atât la adresa ereziilor, cât și la adresa filosofiei. În acest fel, metoda apologetică a lui Origen ne avertizează asupra rolului pe care filosofia trebuie să-l aibă în dezvoltările apologetice, sugerând totodată un mod în care trebuie să fie asimilată în interiorul demersului apologetic. Centrul apologiei lui Origen este Logosul, Hristos, pe Care orice apologetică ortodoxă trebuie să Îl identifice și să Îl mărturisească.

4.1.3. ***Sfântul Atanasie cel Mare***

Viața

Sf. Atanasie cel Mare (295-373) se naște la Alexandria, petrece o perioadă în pustiul Tebaidei cu Sf. Antonie cel Mare, iar ulterior devine diacon în Alexandria, participând la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325). În 328 este ales patriarh al Alexandriei, fiind deosebit de activ în lupta împotriva ereziei ariene. În contextul acestor dispute, este de cinci ori exilat, rezistând calomniilor și mărturisind adevărul întrupării în istorie a Logosului Hristos, Cel ce este de o ființă cu Tatăl. Din cei 46 de ani de episcopat, mai mult de 16 ani a fost exilat.

Opera

Începând cu secolul al IV-lea, apologia creștină primește nuanțe noi, creștinismul devenind religie *licită* în cadrul Imperiului și beneficiind

de nenumărate drepturi. Scrierile capătă mai multă consistență, sunt mai extinse și reflectă deschideri mai ample și mai profunde față de filosofia și științele vremii.

Opera apologetică a Sf. Atanasie cel Mare este concentrată în *Cuvânt împotriva elinilor* și *Despre întruparea Cuvântului*, această din urmă operă fiind scrisă înainte de Sinodul I Ecumenic. Dacă în prima lucrare contestă politeismul păgân, subliniind importanța monoteismului, în cea de-a doua lucrare Sfântul Atanasie accentuează importanța întrupării, morții și învierii lui Hristos, respingând în acest sens și obiecțiile iudeilor.

Lucrările cu caracter mai mult dogmatic, dar și apologetic sunt *Contra arienilor*, în care, apelând la Scriptură și Tradiția Bisericii de până la el, Atanasie demonstrează dumnezeirea lui Hristos. Totodată, combate pe Arie, Sabelie, Pavel de Samosata și Marcel de Ancira. Tot între scrierile cu caracter dogmatic amintim *Epistolele dogmatice către Serapion din Thmuis,* în care îi combate nu numai pe arieni, ci mai ales pe cei ce negau divinitatea Sfântului Duh. A mai scris *Epistola despre sinoade, Epistola către Epictet, Epistole hristologice către episcopul Adelfiu și filosoful Maximus,* dar și *Apologie către împăratul Constanțiu, Apologie despre fuga sa, Apologia contra arienilor*, toate acestea ilustrând un profund simț apologetic.

Mențiuni apologetice în opera Sfântului Atanasie cel Mare

Sf. Atanasie cel Mare a avut rolul decisiv în delimitarea credinței creștine față de vechea filosofie greacă, prelungită în Biserica primelor veacuri prin tot felul de sisteme gnostice. Sfântul Atanasie a făcut distincția fundamentală între *creat* și *necreat,* și de aici între *teologie* și *iconomie*. Astfel, se susține participarea creației la Dumnezeu prin intermediul energiilor necreate ale lui Dumnezeu. Dacă demersul general al teologiei ante-niceene avea în centrul său iconomia care prezintă lucrarea Treimii în creație, Părinții Sinodului I Ecumenic vor face eforturi considerabile pentru a trasa distincțiile necesare între creat și necreat, Treime și cosmos, neizolând Treimea de cosmos, dar nici identificând-o cu cosmosul. În acest sens, s-ar putea spune că apologia Sf. Atanasie cel Mare viza nu doar cosmologia, ci și hristologia, și de aici, soteriologia.

Specificul gândirii atanasiene constă în întemeierea teologic-biblică a triadologiei și cosmologiei creștine, spre deosebire de unele cercuri intelectuale care căutau să fundamenteze dogma trinitară pe baza noțiunilor filosofiei grecești, ajungând astfel la un panteism exprimat în mod mai mult sau mai puțin direct, panteism pe care Sfântul Atanasie îl evită prin termenul ομοούσιος, *deoființă*, termen care se impune și în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. Sfântul Atanasie asumă terminologia filosofică și o împlinește cu conținut revelațional, tocmai pentru ca Revelația să fie înțeleasă de oamenii vremii.

Teologia Logosului se dezvoltă în jurul temei iconomiei divine în timp și spațiu, depășind esențialismul static și formele modaliste și subordinațiaoniste impuse de ereziile veacurilor primare. Prin Logos se revelează dumnezeirea tri-ipostatică ce imprimă viață creației prin energiile ei divine și îndumnezeietoare. Dacă sabelianismul nega distincția Persoanelor – Dumnezeu S-a descoperit drept Creator sub chipul Tatălui, iar în Întrupare același Dumnezeu ar fi luat o altă persoană, cea a Fiului –, arianismul promova o separație între persoanele divine care mergea până la anularea egalității ființiale. Arie susținea că deși Fiul este după ființa Sa o creatură, prin El Dumnezeu a creat toate, chiar și timpul. Încât, scopul pentru care Dumnezeu l-a creat pe Fiul, susținea Arie, este creația lumii, El primind la creație puterea creatoare a Tatălui și devenind astfel Fiu adoptiv al Tatălui. Astfel, pentru Arie doctrina Logosului de inspirație soteriologică a Scripturii a devenit o speculație cosmologică, iar viața Fiului lui Dumnezeu a devenit subsecventă cosmosului.

Pentru cei mai mulți dintre Părinții secolului al IV-lea, ceea ce lega cosmologia teologică din crezul niceean de cosmologia platonică formulată în *Timaios* era afirmarea doctrinei despre Logos. Aceasta chiar dacă prin formularea ideii, prezentă în Simbolul de credință, potrivit căreia toate s-au făcut prin Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, cele două cosmologii se distanțează fundamental (Jaroslav Pelikan, *Iisus de-a lungul secolelor...*, pp. 76-77).

Sf. Atanasie cel Mare, împotriva oricărui demers eretic care susținea crearea lumii de către Dumnezeu din necesitate, arată că lumea este operă a iubirii și bunătății personale ale lui Dumnezeu, bunătate și iubire care se exteriorizează și se răsfrâng asupra creației, răscumpărarea realizată prin

Logosul întrupat fiind tot expresia acestei iubiri. Prin dogma de la Niceea, Părinţii Bisericii au evidenţiat transcendenţa divină a Logosului, Care prin aceasta nu mai este un simplu mediator între Dumnezeu şi lume, ca în platonism, El fiind de fapt Raţiunea tuturor lucrurilor, Raţiunea personală care creează lumea *ex nihilo*, din *iubire*.

Sfântul Atanasie ia atitudine critică nu numai faţă de învăţătura lui Arie, ci şi faţă de cosmologia epicureică, în care se considera că toate s-au produs de la sine, din întâmplare, în afara oricărei providenţe. De asemenea, sunt exprimate critici şi la adresa cosmologiei platoniciene, în care se considera că Dumnezeu le-a făcut pe toate dintr-o materie mai înainte existentă şi veşnică. În fine, sunt formulate menţiuni şi împotriva cosmologiei gnostice a lui Marcion, în care se afirma că există un alt făcător al tuturor decât Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos (Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, II, pp. 90-91).

Spre deosebire de cosmologiile păgâne, în care elementele lumii se aflau într-o opoziţie sau într-o confuzie totală, în învăţătura creştină despre cosmologie, aşa cum a fost formulată ea după sinodul de la Niceea, elementele lumii se află prin Logos într-o unitate şi o diversitate deplină, Logosul fiind punctul de plecare şi de sosire în dezvoltarea tuturor interpretărilor de ordin cosmologic.

O cosmologie fără Logos este a-logică, este fără sens, deoarece elementele cosmice sunt unite în Logos fără să se amestece şi fără să-şi piardă identitatea, rămânând în acelaşi timp distincte fără să se împartă şi fără să se despartă, aşa încât putem vorbi şi în creaţie de o unitate în diversitate. Disputa teologică a Sfântului Atanasie cu aceste sisteme are marele merit de a fi precizat conţinutul credinţei evanghelice nu numai faţă de arianism, neoplatonism sau gnosticism, ci şi faţă de gândirea origenistă, care, deşi era opusă arianismului era totuşi impregnată de elemente panteiste.

Sf. Atanasie cel Mare arată că înţelepţii şi filosofii Antichităţii, „scriind atâtea", n-au reuşit să convingă pe nimeni despre nemurire şi viaţa în virtute, în timp ce Hristos, prin „cuvinte simple" şi „oameni neînvăţaţi în ale vorbirii", a reuşit să convingă mulţi oameni să dispreţuiască moartea şi să privească spre cele veşnice. El continuă: „Toate acestea spuse de noi nu sunt numai cuvinte, ci au mărturia adevărului din experienţa

însăși. Să vină cel ce voiește să privească dovada virtuții în fecioarele lui Hristos și în tinerii ce păzesc curăția fecioriei, iar credința în nemurire, în ceata așa de mare a martirilor" (Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, II, XLVII-XLVIII, pp. 144-145).

În *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, Sf. Atanasie cel Mare vorbește despre împărțirea pe care Sfântul Antonie o face în actul cunoașterii privitoare la Dumnezeu, care constă în credința născută din simțirea sufletului și în argumentarea rațională. Sfântul Antonie demonstrează, înaintea înțelepților elini care doreau să biruiască legitimitatea propovăduirii „dumnezeieștii Cruci" cu silogismele filosofiei, că în cunoașterea lui Dumnezeu credința rămâne primordială. În cadrul acestui proces, nu este admisă confuzia între creatură și Creator. „Iar aceia șovăind și întorcându-se într-o parte și în alta, Antonie zâmbind a zis iarăși prin tălmaci: «Acestea (că lumea nu e Dumnezeu) se dovedesc chiar prin arătarea lor. Dar fiindcă voi vă bizuiți mai mult pe argumente raționale și având meșteșugul acesta, voiți ca și noi să ne întemeiem credința în Dumnezeu pe dovedirea rațională. Spuneți mai întâi voi: Cum se poate ajunge la cunoașterea sigură a lucrurilor și mai ales a lui Dumnezeu: prin dovedire rațională sau prin lucrarea credinței? Și ce e mai întâi: lucrarea credinței sau dovedirea rațională?» Iar aceia răspunzând că mai întâi este lucrarea credinței și aceasta e cunoștința sigură, Antonie a zis: «Bine ați spus. *Căci credința se naște din simțirea sufletului, iar argumentarea rațională, din meșteșugul celor ce construiesc. Drept aceea, cei ce au lucrarea credinței nu au nevoie de dovedirea rațională sau poate că le e de prisos.* Și de fapt, ceea ce noi înțelegem prin credință, voi încercați să dovediți prin judecăți. Și de multe ori voi nici nu puteți exprima ceea ce înțelegem noi. Deci mai bună și mai sigură e lucrarea credinței decât silogismele voastre sofistice»".

Primordială este cunoașterea existențială, care mai apoi se exprimă și se explicitează pe cât posibil printr-o cunoaștere rațională. Exemplul îl întâlnim în *Viețile Sfinților*: „Venind iarăși unii asemenea acestora la el în muntele din afară și gândindu-se că-l iau în râs că nu învățase carte, Antonie zise către ei: «Ce credeți? Ce e mai întâi: mintea sau cartea? Și care din ele e pricina celeilalte: mintea a cărții sau cartea a minții?" Iar

aceia răspunzând că întâi e mintea și că ea a născocit cartea, Antonie le zise: «Deci cel cu mintea sănătoasă n-are nevoie de carte». Aceasta i-a uimit atât pe aceia, cât și pe cei de față. Deci au plecat minunându-se că au văzut atâta deșteptăciune la un om simplu”.

Observăm pe de o parte inferioritatea cunoașterii raționale față de cunoașterea prin credință, chiar insuficiența ei, insuficiență care, însă, nu trebuie să ne determine la anularea sau nesocotirea acestei cunoașteri, întrucât, dacă este privită ca fiind unită cu credința, poate da roade remarcabile și o unitate a actului gnoseologic. Credința „o ia înaintea argumentării raționale”. Se poate observa pe alocuri în această scriere un fel de subordonare a însemnătății cunoașterii raționale în gândirea Sfântului Antonie, care totuși are rolul ei în procesul cunoașterii lui Dumnezeu: „*Pe aceasta de veți avea-o și voi, nu veți mai căuta dovedire prin raționamente, ci veți socoti îndestulătoare credința în Hristos*”. Sfântul Antonie face distincția între cunoașterea rațională, care este mai prejos de cunoașterea prin credință, și cunoașterea ca rod al cugetării diavolești, care este nerațională și strâmbă (Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie,* LXXVI, LXXIX, LXXXI, pp. 235-239).

Relevanța operei Sfântului Atanasie cel Mare
în contextul apologeticii ortodoxe

Opera Sf. Atanasie cel Mare rămâne emblematică pentru Apologetica ortodoxă prin fundamentarea ei revelațională, precum și prin caracterul mărturisitor al adevărului descoperit în Iisus Hristos, Dumnezeu și Om. Este foarte actuală, mai ales în contextul diverselor contestații care circulă și astăzi, în lumea contemporană, la adresa Persoanei lui Hristos ca Dumnezeu și Om. Apologetul ortodox descoperă în lucrările Sfântului Atanasie o profundă argumentație rațională și duhovnicească. Apologia Sfântului Atanasie pleacă dinspre interiorul Bisericii, al Scripturii și Tradiției spre exteriorul diverselor concepții filosofice contemporane lui în vederea argumentării divino-umanității lui Hristos. El nu ezită să arate nici limitele lumii și ale cunoașterii prin reflecția filosofiei antice, și nici pericolul ereziilor fundamentate mai mult pe logica rațiunii omenești, utilizată în filosofie, decât pe Revelație.

Opera Sfântului Atanasie pune în valoare principiul selecției pe care teologia trebuie să-l aplice în raportul ei cu orice strădanie filosofică omenească. El preia apologetic un termen folosit de eretici și cu adânci rădăcini în filosofia antică – *homoousios* – și îl transformă în termen-punte de legătură ce stabilește o unitate între conținutul Revelației și mijloacele umane de a o exprima. Prin aceasta nu dă numai un răspuns definitiv arienilor, ci subliniază un principiu ce privește raportul dintre teologie și cultura lumii. Avem de-a face cu o îmbogățire a orizontului reflecției creștine printr-o tot mai largă deschidere a teologiei către achizițiile culturale ale lumii adunate dincolo de granițele Templului și ale Bisericii, deschidere ce dezvăluie vocația universală a Revelației făcute prin Fiul.

4.2. *Părinții capadocieni: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Grigorie de Nyssa*

4.2.1. ***Sfântul Vasile cel Mare***

Viața

Sf. Vasile cel Mare (330-379) s-a născut în Cezareea Capadociei, a urmat studii în Cezareea Palestinei, la Constantinopol (cu retorul Libaniu) și Atena, devenind prieten apropiat cu Sfântul Grigorie de Nazianz. Botezat de episcopul Dianiu de Cezareea, călătorește în Egipt, Palestina și Mesopotamia pentru a cunoaște viața monahală, devenind apoi preot și episcop al Cezareei Capadociei. Luptă energic împotriva ereziilor ariană și pnevmatomahă, dezvoltând în același timp o bogată activitate filantropică în Biserică. Scrie reguli pentru viața monahală, opera sa teologică având profunde implicații dogmatic-apologetice și practice.

Opera

În cadrul operei sale, lucrările *Contra lui Eunomie* și *Despre Sfântul Duh* ocupă un loc special. Omilia *Către tineri* pune în valoare discernământul prin care aceștia pot să selecteze din scrierile păgâne, ca albina din flori, ceea ce este bun și folositor, în conformitate cu Revelația. *Omiliile la Hexaemeron* descoperă nu numai capacitatea exegetică a

Sfântului Vasile, ci și iscusința sa apologetică. În *Omilii la Psalmi*, Sfântul Vasile folosește metoda alegorică, spre deosebire de *Omiliile la Hexaemeron* în care predomină sensul literal al Scripturii. Nici genul epistolar nu lipsește din opera Sf. Vasile cel Mare, în epistolele sale – care abordează variate teme – putând fi descoperite numeroase aspecte apologetice.

Mențiuni apologetice în opera Sfântului Vasile cel Mare

Omiliile la Hexaemeron ale Sf. Vasile cel Mare se caracterizează printr-o atitudine apologetică exprimată de pe poziții duhovnicești eclesiale, atitudine din care transpare metoda apologetică a Părinților în interiorul Tradiției Bisericii. Aceste *Omilii* debutează cu denunțarea celor care aveau o concepție autonomă despre lume, fiind afirmat adevărul creației lui Dumnezeu, adevăr ce poate fi pătruns doar prin asumarea viziunii duhovnicești, ascetic-contemplative a Bisericii. Apologia creației împotriva celor care tăgăduiau caracterul ei teonom nu se realizează de pe pozițiile rațional-argumentative și mitologice specifice filosofiei antice, ci printr-o asumare ascetic-contemplativă și rațională strâns legată de cele descoperite unui sfânt, Moise, de către Dumnezeu și fixate în Scriptură.

Pentru Sf. Vasile cel Mare, cunoașterea lumii se fundamentează nu pe principiile dispersate, contradictorii și parțiale care ar putea fi desprinse printr-o reflecție omenească pe marginea lumii, ci pe principiile unitare și desăvârșite ale Revelației lui Dumnezeu în istorie. Sensul apologiei Sfântului Vasile este acela ca omul să descopere din cele create cele necreate, lumea fiind „o școală și un loc de învățătură a sufletelor omenești" și totodată „un loc unde se poate învăța cunoașterea lui Dumnezeu, fiind prin cele văzute și simțite în lume, o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, I, 6, pp. 76-77).

Din perspectiva datelor Revelației, Sfântul Vasile evidențiază contradicțiile și lipsa de unitate a concepțiilor antice despre originea, sensul și finalitatea lumii, concepțiile materialist-autonome ale filosofiei care nu puneau la baza creației realitatea Dumnezeului Viu și personal fiind numite „pânză de păianjen". În abordarea concepțiilor filosofiei grecești despre cosmos, Sfântul Vasile abordează o metodă apologetică

pe care o întâlnim adesea la apologeții creștini ai primelor veacuri în raportarea lor la filosofia antică.

El descoperă lipsa consensului și relativitatea concepțiilor cosmologice ale filosofilor greci, în sensul că nicio concepție nu a rămas neclintită și nerăsturnată, ci întotdeauna „ideile celui de-al doilea au surpat ideile celui dintâi", filosofii combătându-se unii pe alții. Această stare a fost generată de subiectivismul care domina fiecare concepție în parte în ceea ce privește problematica cosmologică, filosofii nu au pus la „temelia creației universului o cauză rațională, ci ideile lor despre facerea lumii și concluziile neștiinței lor inițiale despre Dumnezeu" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, I, 7, pp. 72-73).

Ca răspuns la această situație, și în concordanță cu ansamblul exegezei Tradiției, Sfântul Vasile combate concepțiile eleniste ale școlilor ioniană și atomistă, care puneau la începutul lumii elemente iraționale, și urmează învățăturii biblice după care lumea este creată de Dumnezeu din nimic, subliniind totodată imposibilitatea unei materii preexistente și coeterne cu Dumnezeu.

Dar metoda apologetică a Sfântului Vasile nu anulează știința filosofilor și a celor preocupați de astronomie, ci combate concepțiile celor care, cunoscând atâtea despre univers, „o singură știință din toate n-au descoperit, știința de a înțelege pe Dumnezeu, Creatorul universului" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, f4 75). Din această perspectivă, „cercetarea ființei fiecărei existențe" nu este de folos pentru „zidirea Bisericii". El îndeamnă ca minții să i se pună „hotar" în curiozitatea ei de a cerceta ființa lucrurilor, din simplul motiv că omul nu va putea pătrunde prin ea înțelesul ultim al lucrurilor, el fiind chemat să dobândească „gândul binecredincios" prin care mărturisește că „toate se țin prin puterea Creatorului" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, I, 8-9, pp. 79-81).

Totuși, este semnificativ faptul că întreg caracterul teocentric al apologiei Sf. Vasile cel Mare nu disprețuiește rezultatele cercetărilor fizicii din vremea sa, ci, plecând de la acestea – fără să le absolutizeze – trece la contemplarea Creatorului din creaturi: „Dacă ți se pare că poate fi adevărat ceva din cele spuse, atunci mută-ți admirația spre Dumnezeu, Care le-a rânduit așa pe acestea! Că nu se micșorează

admirația pentru lucrurile mărețe din natură dacă se descoperă chipul în care Dumnezeu le-a făcut. Iar dacă nu le socotești adevărate, simpla ta credință să-ți fie mai puternică decât argumentele logice" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, I, 10, pp. 81-82).

Prin această poziționare apologetică, el nu rămâne captiv în cuprinsul vreunei concepții științifice și filosofice despre lume și om – deși le descrie pe toate cele cunoscute în vremea sa –, ci le tratează detașat și liber din perspectiva Revelației: „Dacă am încerca acum să vorbim de toate câte spun acești învățați, am cădea și noi în aceeași pălăvrăgeală ca și ei. Noi însă să-i lăsăm pe acești învățați să se lupte între ei. Să nu mai vorbim de natura existențelor, ci să dăm crezare lui Moise [...] și să slăvim pe Marele Meșter al celor făcute cu înțelepciune și măiestrie" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, I, 11 p. 83). Astfel, în cunoașterea creației este nevoie nu numai de rațiune, ci și de credință și de o asumare doxologică a relației cu Creatorul. Creația nu este o entitate autonomă, ci un loc al prezenței Creatorului, așa încât omul, văzând creația în diversele ei manifestări, este chemat să-și amintească de măreția Creatorului.

Sf. Vasile cel Mare dezvoltă împotriva ereticilor o apologie care are la bază Scriptura și Tradiția Bisericii, viața comunităților. El luptă cu ereticul Eunomie tocmai pentru a feri taina Întrupării Cuvântului de schema intelectuală a filosofiei antice. Fără a anula capacitățile rațiunii în cunoașterea lui Dumnezeu, mărturisește inaccesibilitatea ființei lui Dumnezeu și necesitatea asumării unei cunoașteri existențiale și experimentale a lui Dumnezeu, Care nu poate fi niciodată epuizat în procesul cunoașterii.

Relevanța operei Sfântului Vasile cel Mare în contextul Apologeticii ortodoxe

Opera Sf. Vasile cel Mare este poate cel mai bun exemplu de construcție apologetică pe care l-a realizat creștinismul primelor veacuri. Apologia Sfântului Vasile rămâne un model demn de urmat pentru dezvoltarea apologeticii ortodoxe în vremea noastră. Este o apologie cu adânci rădăcini eclesial-liturgice și comunitare din care nu lipsește discernământul selecției dintre virtuți și vicii, dintre aspectele

constructive și cele distructive ale filosofiei. Metoda apologetică a Sf. Vasile cel Mare poate fi caracterizată prin extensie, precizie în forță: extensia tematică în care sunt cuprinse aspecte privitoare la cosmologie sau gnoseologie, precizia în identificarea slăbiciunilor argumentative ale filosofilor și forța cu care expune, în duhul Tradiției, învățătura Bisericii.

Poziția apologetică a Părinților Bisericii era în general una complexă, ei trebuind pe de o parte să critice manifestările decadente ale unei lumi idolatre, concepțiile și filosofiile ei, iar pe de altă parte să se deschidă față de unele valori ale aceleași lumi, pe care apoi să le integreze într-o viziune unitară conformă cu Revelația. De pildă, terminologia aristotelică, platonică sau stoică în ceea ce privește *substanța* și *ipostasul* este asumată selectiv și împlinită cu un conținut creștin, revelațional. Prin această acțiune, Sfântul Vasile răspunde atât arianismului și macedonianismului, cât și lui Eunomie, deschizând creștinismul spre asumarea cu discernământ a culturii lumii.

4.2.2. ***Sfântul Grigorie de Nazianz***

Viața

Sf. Grigorie de Nazianz (329-390) s-a născut la Arianz, tatăl său, Grigorie, fiind episcop de Nazianz, trecut la creștinism prin străduințele mamei sale Nona. Studiază la Cezareea Capadociei, Cezareea Palestinei, Alexandria și Atena, unde se împrietenește cu Sf. Vasile cel Mare. Este hirotonit preot de către tatăl său, vine la Constantinopol chemat de comunitatea creștină de aici, ajunge patriarh și participă la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Din pricina tulburărilor și disputelor privind scaunul patriarhal, se retrage ca episcop la Nazianz, unde se dedică vieții duhovnicești, grijii față de comunitatea de acolo și scrisului, lăsând în urmă o profundă operă teologică.

Opera

Opera Sf. Grigorie de Nazianz este concentrată în cuvântările sale, cele mai importante dintre acestea fiind *Cele cinci cuvântări teologice* rostite în biserica Anastasia din Constantinopol. În aceste cuvântări

apără învățătura despre Sfânta Treime împotriva eunomienilor și macedonienilor. Cuvântările Sfântului Grigorie tratează în general probleme dogmatice, apologetice, morale și chiar personale, după cum poeziile sale au conținut dogmatic, moral sau istoric, fiind realizate în principal ca alternativă la poeziile păgâne. Epistolele sale au un conținut personal, exprimând anumite împrejurări ale propriei vieți, dar unele dintre ele vădesc și un conținut dogmatic menit să combată apolinarismul.

Mențiuni apologetice în opera Sfântului Grigorie de Nazianz

Sf. Grigorie de Nazianz prezintă caracterul teonom al cosmologiei sale în contrast cu cosmologiile grecești antice. Cele cinci cuvântări teologice exprimă această atitudine apologetică. El îndeamnă pe contemporanii săi la lepădarea de ideile cosmologice grecești antice, care făcuseră subiectul atâtor dezbateri, și la adoptarea unei cosmologii teonome, care are în centrul ei un Dumnezeu viu, personal, experiabil și incognoscibil în același timp. „Aruncă tăcerea lui Pitagora și grăunțele orfice și mândria mai nou exprimată prin «El a zis». Aruncă ideile lui Platon și trecerile în noi corpuri și întoarcerile sufletelor noastre și amintirile și iubirile – care n-au nimic bun – trezite în suflete de trupurile frumoase. Aruncă ateismul lui Epicur și atomii și plăcerea nedemnă de un filosof. Aruncă providența meschină și meșteșugită a lui Aristotel și cuvintele despre sufletele muritoare și caracterul omenesc al dogmelor lui. Aruncă încruntarea mândră a celor din stoici, lăcomia și hoinăreala cinicilor. Aruncă golul și plinul aiurelilor ce se născoceau despre zei sau jertfe, despre idoli, despre demonii binefăcători, despre magie, despre evocarea zeilor, a sufletelor, despre puterea aștrilor. Dacă tu socotești că toate acestea sunt nedemne de cuvânt, ca lucruri mici despre care s-a judecat de multe ori drept, întoarce-te la ale tale și să cauți ceea ce e vrednic de cinste în ele, și eu îți voi arăta și în acestea căile largi. Filosofează-mi despre lume sau despre lumi, despre materie, despre suflet, despre firile raționale ale celor bune și rele, despre înviere, despre judecată, despre răsplată, despre patimile lui Hristos" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice,* I, 10, p. 19).

Sfântul Grigorie subliniază distincția dintre Creator și creatură, precum Sfântul Vasile și Sf. Atanasie cel Mare, accentuând chemarea

omului de a vedea în creație lucrarea Creatorului și, astfel, de a se ridica dinspre măreția și ordinea creației spre credința în Dumnezeu. Aceasta era de fapt o poziționare apologetică împotriva celor care idolatrizau creația sau o considerau autonomă. „Buna rânduială a celor văzute ne ajută doar să cunoaștem pe Dumnezeu și să ne folosim de privire ca de o călăuză spre vederea celor mai presus de vedere, dar nu să ne păgubim de Dumnezeu, prin măreția celor văzute" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice* II, 13, p. 32).

Sf. Grigorie de Nazianz evidențiază raportul dintre credință și rațiune, precum și riscul ca o rațiune slabă, neînduhovnicită, să fie cucerită de realitatea imediată și astfel să se ajungă la o slăbire a tainei: *„De fapt, când prețuim mai mult puterea rațiunii, părăsind credința și nesocotind autoritatea Duhului prin iscodirile noastre, rațiunea se arată învinsă de puterea realității – și va fi învinsă numaidecât, odată ce e susținută de unealta slabă a înțelegerii noastre. Și atunci la ce se ajunge? Slăbiciunea rațiunii apare ca slăbiciunea tainei. Astfel, subțirimea raționamentului pune în evidență «kenoza crucii» (1 Corinteni 1, 17), cum socotește Pavel. Căci credința este împlinirea rațiunii noastre*" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice* III, 21, p. 70). Găsim aici o apreciere profundă a relației dintre credință și rațiune, rațiunea aflându-și împlinirea în credință. Rațiunea în sens autonom nu poate sesiza taina, ci o slăbește, deposedând lumea de caracterul ei tainic, haric și, în definitv, teonom.

Relevanța operei Sfântului Grigorie de Nazianz
în contextul Apologeticii ortodoxe

Opera Sf. Grigorie de Nazianz inspiră Apologetica ortodoxă înspre o mărturisire a înălțimilor tainice ale Treimii, printr-o terminologie precisă, printr-o delimitare de filosofiile lumii și printr-o afirmare justă a raportului credință-rațiune. Apologia pe care Sfântul Grigorie o face Tainei Treimii este realizată din interiorul datelor Revelației, prin ascuțimea unei minți duhovnicești și a unei filosofii studiate intens și asumate selectiv. Principiul selecției pe care l-am identificat la Sf. Vasile cel Mare devine, prin Părinții capadocieni, calea împărătească a Apologeticii răsăritene, abordarea de care s-a ținut seama

în raportarea teologiei ortodoxe la achizițiile oricărei civilizații și la culmile oricărei culturi, în toate perioadele istorice care vor urma.

4.2.3. ***Sfântul Grigorie de Nyssa***

Viața

Sf. Grigorie de Nyssa (335-394), frate cu Sf. Vasile cel Mare, se naște în Cezareea Capadociei. Devine retor, se căsătorește, iar după moartea soției se retrage la mănăstirea Iris din Pont, unde se dedică ascezei și studiului. În 371 este ales episcop de Nyssa, împotriva voii sale, loc pe care îl pierde în 376 ca rezultat al intrigilor ariene. Sfântul Grigorie ia parte la al II-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (381).

Opera

Opera Sf. Grigorie de Nyssa cuprinde numeroase scrieri dogmatice, dintre care cele mai importante sunt lucrările împotriva lui Eunomie și împotriva lui Apolinarie, *Dialogul despre suflet și înviere*, *Despre credință către Simplicius*, *Despre Treime către Eustațiu*, cu un pronunțat caracter apologetic. În aceste lucrări sunt apărate aspecte esențiale ale învățăturii ortodoxe despre Treime, Iisus Hristos, despre om și lume ca și creație a lui Dumnezeu, despre valoarea sufletului și viața veșnică. Între scrierile exegetice amintim *Despre crearea omului*, *Explicație apologetică la Hexaemeron*, *Despre pitonisă*, *Despre rugăciunea domnească*. Amintim și lucrările *Despre viața lui Moise*, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor și Marele cuvânt catehetic*, ultima având un pronunțat caracter apologetic.

Mențiuni apologetice în opera Sfântului Grigorie de Nyssa

Împotriva cosmologiei platonice, Sf. Grigorie de Nyssa arată că lumea are un început, afirmând totodată și diversitatea lumii în unitate. Creația are un început și un sfârșit, la fel cum și mișcarea proprie creației are un început și un sfârșit. El folosește numirea de *Unul*, specifică filosofiei neo-platonice, însă cu un alt înțeles, fundamental diferit de cel statuat în neoplatonism. Astfel, *Unul* la Sfântul Grigorie nu este o esență

impersonală, nici o esență de natură panteistă, ci Dumnezeu cel Personal, un Dumnezeu întreit în Persoane (Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor,* VIII, p. 229).

Plecând de la creație, de la frumusețea și măreția ei, Sfântul Grigorie vorbește despre cunoașterea prin analogie a Ziditorului lumii, subliniind și confuzia pe care o generează cei care se opresc numai la suprafața lumii. Prin acestea, Sfântul Grigorie evidențiază caracterul nevăzut, tainic al Creației, care nu poate fi perceput prin simțuri, dar care se și deosebește fundamental de Creatorul necreat și veșnic. Metoda apologetică a Sfântului Grigorie are drept scop „zidirea Bisericii" prin abordarea diversă a celor care nu cunosc credința în Hristos. „Trebuie să spunem însă că nu există o singură metodă de a învăța pe toți cei care se apropie de învățătură, ci la învățăturile deosebitelor religii trebuie folosite și metode de învățare diferite, bineștiind că, chiar dacă ținta învățământului este una, metoda de a-l propovădui nu-i pentru oricine aceeași. Cel ce urmează învățăturii iudaice se leagă de un anumit fel de idei, câtă vreme cel ce a trăit în păgânism se pasionează de cu totul altele. La fel stau lucrurile și cu cel din partida lui Eunomie, a lui Manes, a lui Marcian, Valentin, Vasilide sau a oricăruia din șirul celor ce petrec în credințe rătăcite. Întrucât fiecare din aceștia au vederi deosebite, înseamnă că și noi va trebui să ducem lupta contra fiecăreia din aceste credințe ale lor. Aceasta pentru că totdeauna felul bolii ne arată și pe al vindecării" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, p. 286).

Acest text pune în evidență necesitatea unei duble atenții în demersul mărturisirii credinței: o flexibilitate a demersului apologetic, în sensul adaptării metodei la fiecare dintre situațiile concrete în care se cere mărturisită și apărată credința, deopotrivă cu păstrarea neștirbită a Adevărului de credință, neafectat în conținut de împrejurările în care este mărturisit Iisus Hristos. În exprimarea apologetică a adevărului credinței este necesar să cunoaștem starea, orientările și ideile celui căruia ne adresăm.

Pentru Sf. Grigorie de Nyssa, *unirea* este condiția cunoașterii lui Dumnezeu, și nu invers. Cu cât sufletul se unește mai mult cu Dumnezeu, cu atât crește și dorința de apropiere de El în înțelegerea tainei Lui de neînțeles. În aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat, în a cunoaște prin aceea că nu cunoaște. Observăm și aici exprimarea

paradoxală a Părinților Bisericii, care cuprindea deopotrivă posibilitățile rațiunii și adâncul tainei la care se raportau personal în procesul cunoașterii. Ei se delimitează astfel de abordările care subliniau unilateralitatea rațională a cunoașterii, de lipsa de orizont a cunoașterii bazate doar pe puterile rațiunii omenești. În aprinsele dispute cu Eunomie și cu alți eretici, Părinții capadocieni dezavuează astfel de forme de cunoaștere, subliniind rolul Rvelației și al credinței în descoperirea Adevărului.

În alt loc, Sf. Grigorie de Nyssa vorbește despre incapacitatea cuvântului de a reda cele pe care mintea le-a contemplat, așa încât „*toată știința minții omenești este slabă în enunțarea celor neajunse*”. În *Omilii la Ecclesiast*, el arată că Dumnezeu, identificat cu Binele, fiind deasupra creaturii, este în același timp mai presus de puterea noastră de înțelegere, mintea noastră orientată spațial și temporal fiind în incapacitate de a pătrunde natura nemărginită a Dumnezeirii, Aceasta fiind dincolo de veacuri și de spațiu. Mintea nu are altceva de constatat decât că Cel pe care Îl caută este mai presus decât firea creaturii, „e cu totul altceva decât lucrurile care pot fi cunoscute”, mintea adoptând o atitudine apofatică fundamentată pe tăcere și admirație în fața misterului de necuprins al dumnezeirii (Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, pp. 205, 266-267). Urcușul catafatic-apofatic al omului spre Dumnezeu este ilustrat și asemănat cu urcușul lui Moise pe muntele Sinai.

Relevanța operei Sfântului Grigorie de Nyssa în contextul Apologeticii ortodoxe

Creștinismul răsăritean nu s-a plasat niciodată în întregimea lui pe o poziție ostilă rațiunii, filosofiei sau științei. În același timp însă, teologia Sfinților Părinți ai primelor veacuri creștine nu a supraestimat niciodată puterile de înțelegere ale rațiunii omenești în comparație cu celelalte puteri ale spiritului sau ale ființei umane. *Creștinismul răsăritean nu face astfel din rațiunea umană un zeu, dar nici nu o anulează, ci o privește ca un dar oferit de Dumnezeu, încurajând astfel cunoașterea și progresul științei autentice, care potențează rolul și rostul omului pe acest pământ, în conformitate cu voia revelată a Creatorului.*

Prin urmare, înțelepciunea lumii prin ea însăși nu poate ajunge la experiența deplină a lui Dumnezeu, fiind necesară o participare a

acesteia la taina lui Dumnezeu în unire cu credința omului și cu experiența Celui revelat. Numai o unitate rațional-duhovnicească, care păstrează rațiunea omului deschisă spre descoperirile credinței, poate să ofere, în experiența cunoașterii, o viziune unitară asupra sensului creației, punând omul și cosmosul în legătură cu Dumnezeu și în conformitate cu modul în care Dumnezeu S-a revelat. Astfel, înțelepciunea lumii are nevoie de înțelepciunea lui Dumnezeu pentru a fi parte a unei istorii transfigurate în lumina și taina Împărăției. În ultimă instanță, această perspectivă ne este descoperită de metoda apologetică a Părinților capadocieni, metodă prezentă și în opera și gândirea Sf. Grigorie de Nyssa.

Subiecte de rezolvat

1. Precizați care este atitudinea Părinților alexandrini și capadocieni față de filosofia antică.
2. Precizați pe ce se fundamentează apologia Părinților alexandrini și capadocieni.
3. Precizați rolul Sf. Atanasie cel Mare la întărirea pozițiilor apologetice ale Bisericii.
4. Ce rol au avut Părinții capadocieni în precizarea raportului rațiune-credință?

Bibliografie

Autori patristici

1. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în *Scrieri*, partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

2. Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie* în *Scrieri*, partea a doua, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, , Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988;

3. Clement Alexandrinul, *Cuvânt de indemn către elini*, în *Scrieri*, partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

4. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993;

5. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri*, partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

6. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în *Scrieri*, partea a II-a, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;

7. Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în *Scrieri*, partea a II-a, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;

8. Origen, *Comentariul la Evanghelia după Luca*, în *Scrieri alese*, partea a II-a, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 7, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

9. Origen, *Despre principii*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 8, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

10. Origen, *Contra lui Celsus*, în *Scrieri alese*, partea a IV-a, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 9, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984;

11. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron,* în *Scrieri*, partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Autori contemporani

1. Pelikan, Jaroslav, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui in istoria culturii,* trad. Silvia Palade, Ed. Humanitas, București, 2000.

5. Repere patristice privind relația dintre credință și rațiune

Cuvinte-cheie: *Sfânta Scriptură, creație, Întruparea Fiului lui Dumnezeu, rațiune, credință, cunoaștere, vedere mai presus de minte.*

5.1. *Credința ca vedere mai presus de înțelegere. Repere filocalice*

Gândirea patristică evidențiază o perspectivă cuprinzătoare în care este subliniată și valorificată reciprocitatea dintre rațiune și credință. Mai ales în ultimele secole, odată cu influența modernității, se consolidează o mentalitate conform căreia este acreditată ideea unei separații între rațiune și credință. Prin influență ideologică, această separare devine suportul promovării unor conflicte artificiale între credință și rațiune, între teologie și știință. Așa cum vom vedea, prin diferite ideologii (și mai ales odată cu iluminismul) sunt consacrate expresii precum *crede și nu cerceta,* care se impun ca sloganuri ale unei propagande ideologice, cu eficiență devastatoare la nivelul opiniei publice. În acest context, atât identitatea credinței, cât și cea a rațiunii sunt distorsionate.

Din păcate, acest tip de interpretare a relației dintre credință și rațiune a influențat majoritatea lucrărilor apologetice prin care s-a încercat credibilizarea credinței în raport cu discursul științific sau filosofic, în cuprinsul unei cunoașteri raționale. În felul acesta de înțelegere, credința rămâne doar trăire subiectivă, structurată printr-o atitudine emoțională, iar rațiunea este doar gândire obiectivă, exprimată printr-un demers cerebral, supus exigențelor logicii formale. Într-o asemenea perspectivă s-au dezvoltat tipare reducționiste și unilaterale. Pentru cineva familiarizat cu astfel de tipare, poate să contrarieze încercarea de a valorifica reperele filocalice în relația dintre credință și rațiune.

Considerăm însă că structurarea deopotrivă duhovnicească și eclesială a Apologeticii ortodoxe poate fi accentuată prin valorificarea

reperelor filocalice care vizează relația dintre credință și rațiune. Am văzut că Părinții capadocieni legau cunoașterea de experiența directă a comuniunii cu Dumnezeu, Care Se revelează lumii descoperind deodată și tainele ei. În viața spirituală fixată în textele filocalice, găsim numeroase locuri care adâncesc această relație între cunoașterea lui Dumnezeu și viață, prin asumarea unei credințe autentice. De aceea, considerăm că Tradiția filocalică are un potențial semnificativ și specific cu privire la raportul dintre credință și rațiune în orizontul cunoașterii lui Dumnezeu și al lumii, care poate fi asumat în evidențierea unor repere apologetice, un potențial care poate să inspire spre depășirea schemelor reducționiste ale relației dintre credință și rațiune.

Credința este îndeobște înțeleasă ca aderare la anumite valori, ca susținere rațională a unui set de afirmații. Chiar în limbajul uzual al credinței, ne exprimăm și ne raportăm la simbolul niceo-constantinopolitan ca la o mărturisire de credință. Însă, gândirea filocalică distinge mai multe aspecte în faptul credinței și consideră credința ca viață călăuzită de poruncile dumnezeiești și orientată către cultivarea virtuților și comuniunea cu Dumnezeu drept forma cea mai înaltă a înțelegerii omenești, în care vederea și participarea omului la viața dumnezeiască sunt depline.

Întrucât în literatura filocalică găsim numeroase texte privitoare la experiența vie a credinței, facem în cele ce urmează câteva mențiuni care reliefează deosebirile de fond între ceea ce reprezintă cunoașterea rațională, ca demers omenesc autonom, și experiența credinței, ca formă cuprinzătoare de înțelegere.

Există multe locuri în textele nou-testamentare și în gândirea patristică în care credința primește nuanțe distincte, din care se pot desprinde cel puțin două înțelesuri diferite ale credinței. Una este credința în existența lui Dumnezeu și alta este credința în El. Prima ar putea fi asociată, dacă este să ținem seama de altă considerație, cu credința din auz (*Romani* 10, 17), iar cealaltă reprezintă credința ca temelie, ca *adeverire a celor nădăjduite* (*Evrei* 11, 1). Patriarhul Calist scrie că „este o credință care ia ființă prin cuvântul simplu și deci are nevoie de dovedire” și o alta „care nu are deloc nevoie de dovedire, sădind o încredințare îndestulătoare în credincios, din unele lucruri vădite” (Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, cap. 52, pp. 293-294).

Despre această din urmă credință, Sf. Isaac Sirul afirmă că rezidă în „*primirea cu ochii duhovnicești a tainelor ascunse în suflet și a bogăției dumnezeiești celei ascunse ochilor [...] și descoperite în Duhul celor ce se ospătează la masa lui Hristos prin cugetarea la legile Lui* (Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, pp. 337-338). Este credința care „vede și răsare din înțelegere și se numește recunoașterea și arătarea adevărului" (pp. 306-307), „care răsare în suflet din lumina harului, având mărturia minții și sprijinind inima ca să biruiască orice îndoială, din siguranța nădejdii, care o ferește de orice înșelare" (p. 337). Este evident că, în privința acestui ultim înțeles al credinței, nu avem de-a face cu o adeziune intelectuală, ci cu o putere de înțelegere sporită. Este vorba despre o credință trăită ca act decisiv al vieții personale, o convingere profundă „pe baza unei înțelegeri, a unei intuiții, a unui contact tainic și direct cu Dumnezeu în Treime și cu Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, sau a harului în suflet" (p. 337).

Călăuziți de înțelesul acesta neobișnuit al credinței, care este, în ultimă instanță, miezul ei autentic și care angajează existențial viața fiecărui credincios, devine mai ușor de înțeles de ce anume credința este situată deasupra celorlalte forme de cunoaștere și înțelegere a realității. În legătură cu aceasta, mulți autori patristici deosebesc trei stadii de sesizare și raportare a omului la lume și la Dumnezeu: o receptare și o înțelegere de primă instanță a ceea ce cade sub simțuri, o cunoaștere care urmează acesteia și care constă în desprinderea anumitor cunoștințe din lucrurile sensibile și, în fine, cea care le cuprinde și le depășește pe acestea două, credința. „*Credința*, găsim în textul filocalic aprținând lui Calist și Ignatie Xanthopol, *e mai subțire decât cunoștința, după cum și cunoștința e mai subțire decât cunoașterea lucrurilor ce cad sub simțuri*" (Calist și Ignatie Xanthopol, *Metoda sau Cele 100 capete*, pp. 46-47). Perceperea lucrurilor sensibile, comentează aici Părintele Dumitru Stăniloae, este proprie oricui, chiar și animalelor. Cunoștința unor principii raționale este mai subtilă, căci implică o putere de abstragere de la lucrurile sensibile și de la multitudinea lor. Dar credința este mai subtilă și decât această cunoștință, căci surprinde indefinitul, care e forma realității celei mai înalte sau cea care este proprie persoanei (p. 47).

Așadar, perceperea lucrurilor sensibile reprezintă etapa cea mai de jos a receptării lumii și a realităților ei, fiind, în formele ei primare, comună întregii lumi animale. Cunoașterea lucrurilor sensibile *(cunoștința)* ar fi cea de-a doua, specifică omului, ființă rațională, mod de înțelegere a lumii care decurge din puterea rațională cu care este înzestrat și care presupune posibilitatea desprinderii unor înțelesuri mai înalte, inteligibile, din realitățile sensibile ale lumii și din experiența concretă a vieții. Mai presus de acestea, și într-o formă mai cuprinzătoare, este situată *credința* – înțeleasă ca viață, ca „vedere" și „înțelegere" dincolo de înțelegerea obișnuită, o intuiție spirituală ce cuprinde întreaga realitate.

Găsim observații de acest fel și la Sf. Grigorie Palama, care afirmă, așa cum vom vedea ceva mai încolo, că în cazul credinței vorbim despre un alt fel de vedere. „*Credința noastră*, scrie Sf. Grigorie Palama, *e o vedere mai presus de minte*", „*vedere mai presus de înțelegere*", „*vedere a inimii*". Distincțiile merg, în cazul Sf. Grigorie Palama, chiar mai departe. Dincolo de această vedere mai presus de minte, prezentă în cazul credinței, se situează dobândirea celor crezute. În ultimă instanță, afirmă Sf. Grigorie Palama, forma cea mai cuprinzătoare de înțelegere, vederea cea mai profundă și mai cuprinzătoare a lumii, adevărata cunoaștere, care vede lumea și viața drept transparente în raport cu Dumnezeu, este *vederea celor nădăjduite*, vedere proprie vieții veșnice, modului transfigurat al existenței omenești din Împărăția lui Dumnezeu.

Vederea celor nădăjduite este caracterizată de Sf. Grigorie Palama drept vedere mai înaltă decât vederea cea mai presus de minte! (Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, cap. 41, p. 318). Totuși, în urcușul acesta, Sf. Grigorie Palama pune o limită. Chiar dacă prin credință, și mai apoi prin dobândirea celor nădăjduite, omul ajunge să vadă și să posede cele mai presus de toate cele cunoscute prin simțuri și prin minte, totuși acestea nu reprezintă ființa lui Dumnezeu. „Căci ființa lui Dumnezeu e dincolo și de aceasta prin depășire. Așa este tot ipostasul bunătăților viitoare" (Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*).

Este evident, așadar, că în cazul credinței avem de-a face cu o formă superioară de înțelegere, cu o vedere intuitivă și cuprinzătoare, situată, în ordinea cunoașterii, deasupra celorlalte forme de vedere și înțelegere.

Primele două stadii de înțelegere, anume perceperea lucrurilor sensibile și, respectiv, cunoașterea lucrurilor sensibile, cu desprinderea unor cunoștințe din câmpul lumii sensibile, sunt adecvate lucrurilor și, în multe privințe, sunt specifice explorării științifice și reflecției raționale a omului. Aceasta întrucât toate acestea sunt rezultatul unor abordări metodice ale realității, printr-o fragmentare a ei. În cuprinsul acestei cunoașteri, omul „iscodește" realitatea, punând întrebări și obținând răspunsuri parțiale și întru câtva particulare, desprinse de fundalul întreg al existenței și care nu pot sesiza prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume.

Găsim astfel de judecăți evaluative în textele experiențiale ale *Filocaliei*. „Metodele cunoașterii au cârmuit lumea cinci mii de ani, sau ceva mai puțin, sau mai mult, și omul n-a putut să-și ridice nicidecum capul de la pământ și să simtă puterea Ziditorului său până ce n-a răsărit credința noastră și nu ne-a eliberat pe noi de întunericul lucrării pământești și din robia de după împrăștierea cea deșartă" (Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, pp. 323-324). Deosebit de semnificativ aici este faptul, subliniat de Părintele Dumitru Stăniloae, că însăși căderea în păcat de la început poate fi socotită ca o împrăștiere din unitatea primordială a oamenilor din dragostea de Dumnezeu și dintre ei (nota 382, p. 323). Câtă vreme rațiunea omenească dezvoltă forme de cunoaștere fragmentate, care nu mai sunt puse împreună în slujba vieții, pentru întrajutorarea oamenilor și slava lui Dumnezeu, ele rămân în continuare umbrite de împrăștierea unității primordiale, pe care o sporesc.

În cuprinsul (acestei) înțelegeri născute din eforturile rațiunii neluminate de credință, credința însăși, ca viață a unui subiect personal ce se încredințează de un adevăr profund la care participă, rămâne nepătrunsă. De aceea, având un orizont mai restrâns, cunoașterea rațională, dezvoltată prin puterea de sesizare și de înțelegere a omului, chiar dacă poate sprijini desprinderea unor cunoștințe mai înalte despre lume și viață, nu poate înlocui credința. „Nu este cunoștință fără lipsuri, scrie Sf. Isaac Sirul în aceeași lucrare, oricât de mult s-ar îmbogăți. Dar vistieriile credinței nu le încape cerul și pământul. Cel ce-și reazimă inima de nădejdea credinței nu va fi lipsit niciodată de ceva; și când nu are nimic, toate le are prin credință" (Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, pp. 323-324).

Așadar, doar prin credință trecem dincolo de limitele puterilor de înțelegere omenești. Toate cele ce se referă la Dumnezeu se situează, de fapt, în afara puterilor noastre de înțelegere. În fața acestei situații, omul nu poate să aibă răspunsuri mulțumitoare. Aici se deschide un nou capitol în cunoaștere, în care rațiunea este cuprinsă într-o vedere mai largă asupra lumii, anume experiența credinței.

Însă toate aceste deosebiri, subliniate de Părinți, între credința vie și celelalte forme de înțelegere, se pot întrevedea cel mai bine dacă luăm în considerare faptul că, în cazul credinței, miezul e constituit dintr-o relație interpersonală, divino-umană, între Persoanele Sfintei Treimi și persoana umană. Credința deschide, în ultimă instanță, pe om către Dumnezeul Personal, într-un mod distinct de cel în care cercetarea iscoditoare a realității, dezvoltată prin știință, face accesibile înțelesurile lucrurilor. Este semnificativ aici și faptul că această credință vie, ca mod de viață, se transmite, de asemenea, într-un mediu interpersonal: de la Hristos Dumnezeu-Omul către Apostoli, în Duhul Sfânt, și de la Apostoli către toți credincioșii, prin lucrarea Duhului Sfânt.

În ultimă instanță, credința este starea adecvată vederii, cunoașterii și înțelegerii persoanelor. În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae scrie că omul este calea prin care vine credința în cineva. Iar aceasta se referă, spune Părintele Stăniloae, nu doar la cuprinsul credinței, „ci și la puterea pe care o dă aceasta omului care crede. Cel mai minunat lucru este forța cu care se comunică certitudinea de credință de la omul care o are la cel care îl vede. Cine se află în preajma unui om care își mărturisește încordat sau calm, dar neclintit, credința, greu poate rezista să nu devină și el credincios. Certitudinea din altul naște certitudinea din noi" (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p. 16).

Vederea cea mai presus de minte, cum formulează Sf. Grigorie Palama, este cea care-l face pe om să resimtă în cuvintele Cuvântului, primite prin credință, însăși puterea Persoanei Lui, așa cum se relevă Acesta în relația pe care omul o are cu El (nota 35, în *Filocalia*, vol. VI, p. 140). În felul acesta, credința deschide persoana către o lucrare mai presus de fire, săvârșită în interioritatea ei, de harul lui Dumnezeu care lărgește puterile de înțelegere omenești, printr-un anumit

simț spiritual, așa cum îl numește Părintele Dumitru Stăniloae (nota 440, în *Filocalia*, vol. X, p. 361).

Ținând seama de această lucrare a harului în om, ca realitate vie, indispensabilă credinței, înțelegem mai lesne de ce credința se leagă de împlinirea poruncilor și de cultivarea virtuților. Prin lucrarea de cultivare a virtuților pe care o angajează, credința luminează rațiunea și felul de a vedea lumea și lucrurile ei. Observația aceasta este obișnuită în aria teologiei empirice. Iată, drept exemplu, mențiunea Sf. Antonie cel Mare: „Trupul vede prin ochi; iar sufletul prin minte. Și precum trupul fără ochi e orb și nu vede soarele care luminează tot pământul și marea, nici nu se poate bucura de lumină, așa și sufletul dacă nu are minte bună și viețuire cuvioasă este orb și nu înțelege pe Dumnezeu" (Sf. Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, cap. 118, p. 37).

În esență, starea pătimașă sau despătimită a sufletului organizează în mod specific percepția asupra realității și, mai cuprinzător, modul vederii și raportării la realitate, iar aceasta pentru că „mintea se preface după forma fiecărui lucru și se colorează după chipul lucrului cunoscut de ea" (Sf. Petru Damaschinul, *Învățături duhovnicești*, p. 100).

Pe de o parte, mintea este trasă în jos de simțuri, dacă lucrarea lor nu este hotărnicită de rațiune. Și, reversul acestei situații, adică despătimirea, lărgește, extinde puterile de înțelegere ale omului. Celui curat, afirmă Sf. Antonie cel Mare, nimic nu-i este neînțeles (*Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, p. 36).

Câtă vreme este alipită de lucrurile mărginite ale lumii sensibile, mintea este fragmentată între acestea. Însă, potrivit firii ei, ne spune un autor filocalic, ea este simplă, „pentru că și Dumnezeu este simplu". Rațiunea însă, potrivit aceluiași autor, este rânduită să cumpănească experiențele simțurilor, anume datele ce vin prin ele, pentru ca ele să nu producă vreo vătămare minții. Nu este vorba de o respingere nediferențiată a lucrurilor lumii sensibile, ci de o întrebuințare cumpătată și de o apreciere adecvată a lucrurilor. Când rațiunea „judecă cu pricepere" lucrarea simțurilor, fără să le facă „mai tocite decât trebuie" și „fără să acopere sau să disprețuiască frumusețile celor supuse simțurilor", dar și fără „să le laude în chip josnic și deci fără să pună autoritatea minții sub ascultarea acestora cu nepăsare", când, în fine,

rațiunea dă cu înțelepciune fiecăruia ce i se cuvine, „mintea se face îndată unitară și simplă, restabilindu-se firea ei" (Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, cap. 87, p. 481).

Există o legătură între vederea de care este capabilă mintea și modul pătimaș sau despătimit de viețuire al omului. Aceasta leagă lucrarea poruncilor, care este expresia vie a credinței, de puterea înțelegătoare a omului. Lucrarea poruncilor, cel mai adesea înțelese ca fiind expresia vie a credinței, despătimește pe om, eliberându-l de înțelesurile pătimașe ale lucrurilor și de întrebuințarea lor, egoistă lărgind totodată puterile lui de înțelegere.

În acestea se vede cât de mult au crezut sfinții în această unitate a persoanei umane, care este afectată prin gânduri și fapte în toate puterile ei, care se resimt în manifestarea lor și în finețea lor de pe urma felului în care sunt întrebuințate toate celelalte. Și, mai ales, Părinții pun în legătură întrebuințarea minții cu lucrarea virtuților. Iată exprimarea, mai directă, a legăturii dintre vedere, înțelegere și lucrarea virtuților: „Puterile cuprinzătoare ale minții sunt patru: cumințenia, agerimea, înțelegerea și destoinicia. Cel ce unește acestea cu cele patru virtuți cuprinzătoare ale sufletului, însoțind cu cumințenia minții cumpătarea sufletului; cu agerimea, chibzuința; cu înțelegerea, dreptatea; cu destoinicia, bărbăția, și-a întocmit sieși, în chip îndoit, căruță cu foc ce-l duce la cer" (Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, p. 190).

Așadar, restaurarea lucrării minții nu se realizează, cum observă și Părintele Dumitru Stăniloae, prin disprețuirea lucrurilor din planul lumii sensibile, ci, dimpotrivă, prin descoperirea conturului unitar al frumuseții lumii. Găsim aici o viziune exprimată limpede și de Sf. Maxim Mărturisitorul, potrivit căruia drumul către desăvârșire, către sfințenie, trece prin contemplarea lumii.

De aceea, credința este foarte strâns legată de poruncile lui Dumnezeu. De exemplu, Sf. Grigorie Sinaitul apropie până la identificare poruncile de credință. În aceasta stă caracterul viu al cunoașterii prin credință, care constă în atitudini și în puteri omenești puse în slujba credinței: „Socotește ca lege nemijlocită a poruncilor credința care lucrează în inimă. Căci din această credință izvorăște toată porunca

și ea produce luminarea sufletelor" (Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete după Acrostih*, p. 105).

Înfăptuind poruncile, cultivând virtuțile, într-o viață tot mai mult călăuzită și transfigurată de har, omul reorganizează întreg spațiul și timpul lumii, cu lucrurile și situațiile vieții concrete. Credința ajunge să resemnifice întreaga viață omenească și să reorganizeze câmpul acțiunilor omenești, umplând cu sens fiecare gest, fiecare cuvânt: „Toate sunt cu putință celui ce crede" (*Marcu* 9, 23); „Căci credința se socotește în loc de dreptate" (*Romani* 4, 9); „Căci sfârșitul legii este Hristos" (*Romani* 10, 4). Credința împlinește viața omului și aduce pe acesta la starea deplinătății.

Așadar, cei ce-L caută pe Dumnezeu pe drumul exclusiv al rațiunii omenești, așa cum caută un lucru, nu vor găsi nimic: „Dumnezeu, afirmă Sf. Simeon Noul Teolog, nu este nicăieri pentru cei ce privesc trupește, căci e nevăzut (Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, p. 17). „Nu căuta cu mintea ce este Dumnezeu și unde este. Căci este mai presus de ființă și necuprins de loc, fiind mai presus de toate", spune Teognost (Teognost, *Despre făptuire, contemplație și preoție*, p. 249).

De fapt, Dumnezeu poate fi sesizat prin credința vie, făptuitoare, căci e ascuns în poruncile Sale, și „cei ce-L caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor" (Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, p. 252), și pe cât se curăță, găsim la Teognost, în același loc, în lucrarea menționată mai sus, pe atât se învrednicesc de iluminare. Astfel, pentru cei ce ajung să înțeleagă duhovnicește, Dumnezeu Se descoperă a fi pretutindeni; „căci e de față, ne spune Sf. Simeon Noul Teolog, în locul menționat, fiind în toate și în afară de toate. El este în toate și aproape de cei ce se tem de El (*Psalmi* 84, 10).

5.2. *Repere apologetice în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur*

Viața

Sf. Ioan Gură de Aur s-a născut la Antiohia (cca. 354). Mama sa, Antusa, era creștină, iar tatăl său, care avea o înaltă demnitate militară (Secundus), a murit curând după nașterea lui. După o copilărie în care va fi educat de mama sa (rămasă văduvă la 20 de ani), Ioan va beneficia de o aleasă instruire clasică de la retorul Libaniu. Botezat târziu (cca. 372), de Meletie, episcopul Antiohiei, se împrietenește cu

Teodor (viitorul episcop de Mopsuestia). Intră în monahism după moartea mamei sale, trăind câțiva ani o viață retrasă și aspră, ceea ce îi va afecta sănătatea.

Ioan este făcut preot de către episcopul Flavian (386) și începe să predice în bisericile din Antiohia. Mai multe predici, cu puternice accente critice la adresa autorităților imperiale, îi aduc faimă. Dezvoltă multe cuvinte apologetice la adresa anomeilor și ample comentarii la cărți biblice ale Vechiului și Noului Testament. În 397, Sfântul Ioan este ales patriarh al Constantinopolului. Urmează o slujire cu numeroase tulburări de ordin politic. Mai multe măsuri cu caracter moral și administrativ, precum și unele cuvântări cu aspre critici la adresa luxului autorităților din Constantinopol, vor determina pe mulți să-i fie potrivnici. Începând cu anul 404, Sfântul Ioan trăiește o perioadă grea, de exil. Moare la Comana, în Pont, în 14 septembrie 407, rostind cuvintele care au rămas mărturie a credinței și jertfei sale: „Slavă lui Dumnezeu pentru toate!"

Opera

Cu dificultate s-ar putea găsi în tradiția patristică un scriitor capabil să-l concureze prin opera lui pe Sf. Ioan Gură de Aur. Acesta ne-a lăsat lucrări exegetice și interpretative de mare extindere, deopotrivă pentru texte ale Vechiului Testament (cum sunt cele la *Facerea*, *Psalmi* și *Isaia*) și Noului Testament (la *Evanghelia* Sfântului Matei, a Sfântului Ioan, la *Faptele Apostolilor* și la *Epistolele* Sfântului Pavel), dar și ample lucrări apologetice și dogmatico-polemice, cum sunt cele contra anomeilor și contra iudeilor, precum și multe lucrări ascetice și educativ morale, cum este celebrul tratat *Despre preoție*, și o bogată corespondență, care cuprinde 18 volume (47-64) în ediția *Migne*.

Practic, scrierile Sf. Ioan Gură de Aur ating mai toate aspectele dogmatice relevante, ale vieții morale și pastorale, ajungând până la comentarea practicilor vieții cotidiene, urmăresc interpretarea cărților Vechiului Testament cel mai mult folosite în Biserică, elogiază personalitatea multor personaje biblice, a sfinților și contemporanilor săi de seamă, se opresc asupra învățăturilor fundamentale ale Bisericii și apără ortodoxia creștină de asaltul ereziilor, foarte numeroase în epocă (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 10).

În secțiunea de față ne oprim însă la câteva locuri. Selectând din această bogată operă a Sf. Ioan Gură de Aur, facem unele referiri la câteva texte reprezentative pentru tema noastră apologetică. Găsim considerații deosebit de relevante privind cunoașterea lui Dumnezeu și formularea unor deosebiri dintre teologie și orice altă formă de cunoaștere într-una dintre lucrările apologetice ale Sf. Ioan Gură de Aur, îndreptată împotriva anomeilor.

Anomeii erau un grup eretic ce mărturisea o variantă ariană a doctrinei ortodoxe, potrivit căreia Dumnezeu-Fiul nu era de aceeași ființă cu Tatăl. Desprinderea din trunchiul arian a doctrinei a avut loc în condițiile persecuției împotriva arienilor întreprinse în vremea lui Teodosie. Secta l-a avut ca reprezentant mai important pe Eunomiu din Cizic, împotriva căruia s-au ridicat mulți teologi ai timpului (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Didim din Alexandria, Apolinarie din Laodiceea și Teodor de Mopsuestia). Anomeii introduceau în plus față de arianismul propriu-zis ideea că subordonarea Fiului față de Tatăl se manifestă chiar la nivelul esenței acestora. Faptul de a fi nenăscut, acordat Tatălui, prin intermediul aristotelismului, nu putea fi acordat și Fiului, ceea ce ar fi antrenat deosebiri de esență între Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul. Altfel spus, Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul nu puteau împărtăși aceeași ființă.

5.2.1. ***Despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu***

Sf. Ioan Gură de Aur abordează problema ereziei anomeilor în cinci cuvântări. Primele două nu se opresc la implicațiile doctrinare ale teoriei anomeilor, ci tratează mai degrabă atitudinea spirituală care trebuie adoptată față de un Dumnezeu situat dincolo de posibilitățile omului de a-L cuprinde cu mintea (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 11). Următoarele trei cuvântări utilizează un suport doctrinar mai pronunțat, pe lângă strategiile oratorice și elevația discursului care însoțiseră celelalte două cuvinte. Ideea fundamentală a lucrării este faptul că oamenii sunt *pulbere și cenușă (Facerea 18, 27), carne și sânge (Matei 16, 17), iarbă și floare a câmpului (Isaia 40, 6), umbră (1 Cronici, 29, 15), fum (Psalmi 101, 4) și deșertăciune (Psalmi 38, 5), dacă nu cumva*

*există ceva mai slab și mai lipsit de valoare decât aceste lucruri cu care este asemuit (*Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 43). Acest fapt este o realitate chiar și în privința celor aleși. Patriarhul Avraam, spune Sf. Ioan Gură de Aur, care vorbea cu Dumnezeu, spune despre sine: „Iar eu sunt pulbere și cenușă”. Libertatea de a-I vorbi lui Dumnezeu nu i-a stârnit orgoliul, ba dimpotrivă, deținerea acestei libertăți îl determină să păstreze măsura (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 44).

Imposibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu pare mai mult decât firească, având în vedere radicala deosebire de ordin ontologic dintre Dumnezeu și om. Sf. Ioan Gură de Aur menționează acest fapt: „Lutul și olarul sunt din aceeași substanță, după Iov. «Nu iau în seamă pe cei ce locuiesc în case de lut, din același lut din care noi înșine ne tragem obârșia» (*Iov* 4, 19). Dacă omul se arată superior și mai frumos decât lutul, diferența nu provine dintr-o deosebire de natură, ci din înțelepciunea meșteșugarului, fiindcă altminteri nu te deosebești cu nimic față de lut. [...] Pe când între lut și olar nu este nicio deosebire, între Dumnezeu și om deosebirea de substanță este atât de mare, încât niciun cuvânt nu o poate cuprinde spre a-i socoti măsura” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 51).

5.2.2. ***Creația și omul nu pot fi cunoscute în mod deplin***

Cunoașterea omului, care este orientată spre lucrurile create din lumea aceasta, nu este și nu poate fi desăvârșită. Sf. Ioan Gură de Aur subliniază, plecând de la Sf. Ap. Pavel, faptul că întreaga cunoaștere pe care o pot acumula oamenii în această viață va dispărea. Mai întâi, cunoașterea substanței din care este făcută lumea nu este posibilă. Splendoarea cerului, afirmă Sf. Ioan Gură de Aur, este evidentă, nu însă și substanța lui: „Vezi acest cer? Știm că poartă chipul unei bolți, dar chiar și acest lucru nu îl învățăm pornind de la raționamentele noastre, ci din dumnezeiasca Scriptură. Mai știm și că înconjoară întreg Pământul, fiindcă am auzit acest lucru tot acolo. În schimb, ne este necunoscut care este substanța cerului. Dacă se găsește vreunul care și-ar susține cu

vehemență ideile și ar fi gata de ceartă, să spună care este esența cerului: Este cumva gheață solidificată? Este cumva nor comasat? Este un aer mai dens? Nimeni nu ar fi în stare să afirme cu precizie" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 56).

În volumul al doilea al manualului, vom vedea că afirmația aceasta se regăsește în discursul fizicienilor și cosmologilor secolului al XX-lea, într-un mod evident. Desigur, știința a răspuns la o parte dintre necunoscutele ce privesc materia cosmică, dispusă în spațiu, însă rămâne în multe privințe departe de a elucida natura spațiului și suportul lui ultim.

Sf. Ioan Gură de Aur subliniază faptul că întreaga cunoaștere de care este capabil omul în această lume este relativă și incompletă. El invocă aici cuvintele Sf. Ap. Pavel, potrivit cărora „cunoaștem în parte", însă aceasta nu înseamnă cunoașterea unei părți, ci a unei părți insignifiante dintr-o anume parte. „Când eram prunc, scrie Sf. Ap. Pavel, vorbeam ca un prunc, simțeam ca un prunc, judecam ca un prunc, dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale pruncului (*1 Corinteni* 13, 11). Nu este întâmplătoare, afirmă Sf. Ioan Gură de Aur, alegerea de către Sfântul Pavel a pruncului, și nu a copilului, pentru a sublinia distanța foarte mare dintre cunoașterea „în parte" pe care o putem avea în lume și cea desăvârșită din Împărăția lui Dumnezeu. Un copilaș sau prunc vede, aude și exprimă multe, însă nu vede, nu aude, nici nu exprimă limpede vreun lucru. El gândește, însă nu în chip logic (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 20). „Asemenea și eu știu multe, continuă Sf. Ioan Gură de Aur, știu că Dumnezeu este peste tot și că este în întregime peste tot, dar nu știu cum; că este fără de început și nevăzut, dar nu știu cum. Căci rațiunea refuză să priceapă cum se poate ca ceva să fie o substanță (ousia) fără să aibă ființă nici de la sine, nici de la altul. Știu că L-a născut pe Fiul, dar nu cunosc cum. Știu că Duhul este de la El, dar cum este de la El nu cunosc" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 21).

Consecvent acestei abordări profunde și oneste, Sf. Ioan Gură de Aur afirmă faptul că nici omul nu se cunoaște pe sine îndeajuns: „Ce anume este esența sufletului? [...] Să fie cumva una dintre acestea: aer,

un suflu, un vânt, ori un foc? Toate sunt de natură corporală, pe când sufletul este necorporal. [...] Noi nici măcar nu putem spune care este modalitatea în care se află sufletul în trupul nostru. Să fie oare adevărat cum că s-ar răspândi prin întreaga masă a corpului? Dar o asemenea afirmație este lipsită de sens, deoarece este o modalitate de a fi proprie ființelor corporale. Asta pentru că, de fiecare dată când se întâmplă să fie amputate mâinile sau picioarele, sufletul rămâne întreg, nu este mutilat cu nimic în urma ciuntirii corpului. Atunci, dacă nu se află în întreg corpul, să se afle în schimb reunit într-o anumită parte a corpului? În acest caz urmează cu necesitate ca celelalte părți rămase să fie moarte, deoarece un lucru neînsuflețit este mort pe de-a-ntregul" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 117).

Și în acest caz găsim o convergență remarcabilă în afirmațiile științelor recente care au în atenție omul, pe care o vom prezenta mai pe larg în volumul al doilea, și care constată, pe diferite căi, o anumită transcendență a persoanei umane în raport cu toate modelele și structurile care încearcă descrierea ei exhaustivă (G.W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1991, p. 568).

5.2.3. ***Dumnezeu ca prezență apofatică***

Prin considerații de acest fel, care evidențiază un anumit apofatism al lumii create și al omului, Sf. Ioan Gură de Aur pregătește și argumentează pentru a-i combate pe anomei ideea că natura divină este imposibil de cunoscut. Însă, în sprijinul afirmației ce vizează incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, Sf. Ioan Gură de Aur nu aduce ca argument doar incomprehensibilitatea lumii sau a omului, ci multe alte texte biblice și argumente raționale.

Sfântul Ioan arată mai întâi că puterile omenești sunt mai slabe decât cele ale îngerilor, evocând cazul profetului Daniel. Acesta, potrivit textului biblic, a făcut un efort ascetic deosebit pentru a fi pregătit să primească vedenia unui înger. După ce a văzut îngerul, Daniel a afirmat că „măreția lui s-a prefăcut în stricăciune". Cu alte cuvinte, nici nu avea puterea să înfrunte acea lumină; de aceea se găsea într-o mare tulburare,

silit fiind să se desprindă din legătura cărnii ca și cum ar fi fost prins în lanțuri. Deși prezența îngerului este una apăsătoare, el totuși îl sprijină pe Daniel: „Daniel, înaintea căruia leii își plecau ochii de teamă, cel care avea puterea ca, având trup omenesc, să înfăptuiască lucruri care depășesc omul, nu poate îndura prezența unuia care este împreună cu el rob al lui Dumnezeu, ba încă își pierde atunci suflarea" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 71).

Natura divină este însă ascunsă nu doar îngerilor, ci și heruvimilor, sau serafimilor. Îngerii preamăresc, se închină, înalță neîncetat cântări de laudă și imnuri mistice: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu" (*Luca* 2, 14). Serafimii cântă „Sfânt, Sfânt, Sfânt" (*Isaia* 6, 3) și își pleacă ochii, neavând putere să îndure nici măcar coborârea lui Dumnezeu spre a fi laolaltă cu ei, iar heruvimii rostesc „Binecuvântată fie slava Domnului în locul unde sălășluiește El" (*Iezechiel* 3, 12).

Referindu-se la cutezanța omenească a anomeilor, Sf. Ioan Gură de Aur arată că aceasta depășește limitele unei existențe sensibile, și chiar pe cea a îngerilor: „Câtă teamă este acolo sus, și cât orgoliu aici jos? Aceia preamăresc, aceștia caută să iscodească; aceia își acoperă ochii, aceștia pun în discuție posibilitatea de a fixa cu nerușinare privirea asupra slavei negrăite. Cine n-ar ofta, cine nu i-ar deplânge pentru nebunia la care au ajuns și pentru că sunt lipsiți cu totul de minte?" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 29).

În lumina acestui înțeles pot fi percepute și numeroasele texte vetero-testamentare în care profeții afirmă că L-au văzut pe Dumnezeu. Nu este vorba despre faptul că ei au văzut esența divină, ci numai „chipul coborârii", și chiar și pe acesta într-un mod mai puțin deslușit decât văd puterile îngerești, întrucât profeții, în condiția existenței omenești, trup și suflet marcate de finitudine, nu au avut puterea „să vadă precum heruvimii" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 68).

Miezul celor cinci cuvinte ale Sf. Ioan Gură de Aur este menționat la finalul fiecărei demonstrații și reprezintă un hotar dincolo de care cunoașterea omenească nu poate trece. Dumnezeu este incomprehensibil în ființa Sa. Textele biblice aduse în sprijinul acestei afirmații sunt nenumărate: „De mă voi sui la cer, acolo ești, și de mă voi coborî în iad, ești

și acolo" (*Psalmi* 138, 8). „*Cum este cu putință să fie prezent peste tot? Profetul nu o știe; el, însă, se cutremură, se pierde și este copleșit numai gândindu-se la aceasta*" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, p. 24).

Și în alte scrieri, Sf. Ioan Gură de Aur subliniază faptul că rațiunea nu este adecvată pentru a lămuri tainele lui Dumnezeu: „Ce poate avea în comun raționamentul omenesc cu cele sfinte?" (*Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei*, p. 62). Nimic nu poate fi mai rău, mai puțin adecvat, răspunde într-un alt loc Sf. Ioan Gură de Aur, decât alegerea raționamentelor omenești pentru a judeca și a măsura lucrurile cele dumnezeiești. În felul acesta, spune el, cel ce încearcă să privească înspre lumina dumnezeiască, încercând să vadă ceva deslușit prin raționamente omenești, „nu numai că va cădea, ci încă și batjocorește harul lui Dumnezeu" (*Comentariile sau explicarea Epistolei a doua către Timotei*, p. 19). Mai degrabă decât un demers rațional, judecarea rațională a celor dumnezeiești este considerată drept nebunie, una care înlocuiește în lume supranaturalul și divinul, punând în locul credinței, rațiunea (din vol. *Bogățiile oratorice*, p. 160).

5.2.4. ***Credința face accesibile tainele lui Dumnezeu***

Este semnificativ de subliniat că în locul abordărilor raționale, care nu ajung să lămurească tainele lui Dumnezeu și lucrarea Lui în lume, omul are un alt drum al edificării sale: credința, capabilă să îl ridice pe om „la lucrurile cerului" și să îl învrednicească să le contemple: „Ceea ce nu poate înțelege înțelepciunea omenească, ea [credința] o înțelege și o pune în practică în mod ușor" (*Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, p. 324).

Aici este important însă să precizăm că Sf. Ioan Gură de Aur nu consideră rațiunea omenească fără relevanță în urcușul omului către Dumnezeu. Ea îi poate sluji omului în cunoașterea celor sensibile ca dovezi ale existenței Lui, însă ea nu poate depăși, prin puterile ei, teritoriul acesta, nu poate ajunge să vadă lămurit și nici nu-l poate ajuta pe om să înțeleagă Cine este Dumnezeu și cum putem să trăim în comuniune cu El. Astfel, posibilitatea înaintării omului înspre înțelegerea celor cu putință de înțeles din tainele dumnezeiești este dată de puterea credinței, ca o privire mai pătrunzătoare, o putere prin care omul își depășește, de fapt, propriile puteri.

Credința, ca experiență vie, convinge mai mult pe cineva decât oricare dintre raționamentele omenești, afirmă în alt loc Sf. Ioan Gură de Aur. Ea este „cu mult mai clară decât dovezile ieșite din judecata noastră, și nicio altă gândire sau idee falsă nu o mai poate zgudui vreodată" (*Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, pp. 139-140). Doar credința deschide calea cunoașterii celor dumnezeiești, și numai în interiorul experienței vii a credinței puterile omenești se lărgesc și devin capabile să vadă tainele dumnezeiești și lucrările Sale minunate în lume, într-un fel minunat, adecvat acestor lucrări care sunt mai presus de rațiune și pot fi primite de om într-un fel (situat) dincolo de posibilitățile rațiunii.

Sf. Ioan Gură de Aur exemplifică de asemenea modul cum faptele credinței sunt dincolo de înțelegerea rațională: „Dacă Bunul Dumnezeu ne-a acordat ceva mai bun și mai mare decât raționamentul omenesc, atunci cu adevărat că aceasta este credința pe care a infiltrat-o în noi. Nu e posibil ca cel tare în credință să ceară raționamente omenești. Căci iată că cele mai însemnate ale noastre sunt lipsite de raționamente omenești și se sprijină numai pe credință. Nicăieri nu este Dumnezeu, și cu toate acestea El este pretutindeni. Ce poate fi mai nelogic decât aceasta? Fiecare lucru observat în parte te lasă în mare nedumerire. Desigur, Dumnezeu nu este în spațiu sau în loc, dar nu este un loc în care să nu fie. Nu S-a făcut El pe Sine, și nici nu a început a fi. Acum, ce raționament omenesc primește acestea, dacă nu ar fi credința? Sau, oare, nu ar părea ridicol, și mai mult, o enigmă fără sfârșit? [...] Vezi acum ce confuziune și întunecime mare? Și pricepi de ce este nevoie de credință peste tot?" (*Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni*, pp. 61-62).

Și, într-un fel care depășește înțelegerea rațională, credința este calea către o viață înnoită, o viață în care omul se împărtășește, prin lucrarea minunată a lui Dumnezeu, de puterea lui Hristos, Dumnezeu-Omul, Cel Care a biruit moartea și a înviat: „[...] prin credință vine cunoștința și, prin urmare, nu e cu putință a-L cunoaște pe El fără credință. Cum așa? Prin credință noi trebuie să cunoaștem puterea învierii Lui din morți, fiindcă altfel, prin ce raționament am putea-o înțelege? Prin niciunul, ci numai prin credință. Dar dacă învierea lui Hristos este cunoscută prin credință, atunci cum vom înțelege prin raționamente

nașterea lui Dumnezeu Cuvântul, când învierea este un fapt mai mic decât această naștere? [...] Din credință vine apoi și împărtășirea de patimile lui Hristos. Cum așa? Dacă n-am fi crezut, n-am fi pătimit. Dacă n-am fi crezut că, pătimind împreună cu El, vom și împărăți împreună cu El, n-am fi suferit ceea ce am suferit. Așadar, și nașterea Lui, și învierea numai prin credință pot fi înțelese" (*Omilii la Epistola către Filipeni,* pp. 212-213).

Subiecte de rezolvat

1. Menționați câțiva autori filocalici care au subliniat deosebirea dintre credință și rațiune în ordinea cunoașterii.
2. Prin ce se deosebește credința de rațiune, în considerațiile Părinților filocalici?
3. Cum situează Sf. Ioan Gură de Aur cunoașterea lui Dumnezeu în raport cu posibilitățile cunoașterii omenești orientate asupra Creației?
4. Cum folosește Sf. Ioan Gură de Aur apofatismul Creației și al omului în argumentarea dimensiunii apofatice a cunoașterii lui Dumnezeu?
5. Ce rol are credința în cunoașterea lui Dumnezeu pentru Sf. Ioan Gură de Aur?

Bibliografie

Autori patristici

1. Sf. Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor şi despre buna purtare*, cap. 118, în *Filocalia*, vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;
2. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, în *Filocalia*, vol. VIII, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002;
3. Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, în *Filocalia*, vol. VIII, Ed. Humanitas, București, 2002;
4. Calist și Ignatie Xanthopol, *Metoda sau Cele 100 capete*, în *Filocalia,* vol. VIII, Ed. Humanitas, București, 2002;
5. Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, București, 1999;
6. Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete după Acrostih*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, București, 1999;

7. Sf. Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice,* Ed. Pelerinul român, Oradea, 2002;

8. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni*, Omilia V;

9. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei a doua către Timotei*, Omilia a II-a;

10. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, Omilia LXIII;

11. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, traducere Walther Alexander Prager, Ed. Herald, București, 2004;

12. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Filipeni*, Omilia a XII-a;

13. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Omilia a VIII-a;

14. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei*, Omilia a V-a;

15. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, în *Filocalia*, vol. X, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980;

16. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, în *Filocalia*, vol. I Ed. Humanitas, București, 1999;

17. Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, Suta întâi, în *Filocalia*, vol. VI, Ed. Humanitas, București, 1997;

18. Sf. Petru Damaschinul, *Învățături duhovnicești*, în *Filocalia,* vol. V, Ed. Humanitas, București, 2005;

19. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia*, vol. VI, Ed. Humanitas, București, 1997;

20. Teognost, *Despre făptuire, contemplație și preoție*, în *Filocalia*, vol. IV, Ed. Humanitas, București, 2000.

Autori contemporani

1. Allport, G.W., *Structura și dezvoltarea personalității*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1991, p. 568;

2. Stăniloae, Dumitru Pr., *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Ed. Omniscop, Craiova, ^{2}1993.

6. Cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea lumii în abordările apologetice

Cuvinte-cheie: *credință, tainele lui Dumnezeu, filosofie și teologie, raționalitatea Creației, omul – inel de legătură între Cer și Pământ, Creația ca euharistie, distincții între teologie și filosofie, apologetică, educație, cunoașterea lui Dumnezeu.*

6.1. *Sfântul Ioan Damaschin*

Viața

Sf. Ioan Damaschin (cca. 675-749) s-a născut într-o familie nobilă, în Damasc, capitala Siriei, intrată în secolul al VII-lea sub dominație arabă. L-a avut ca profesor pe călugărul Cosma cel Bătrân, de la care a învățat aritmetica, geometria, astronomia, apoi teologia și filosofia. Ocupă funcția tatălui său, de consilier al califilor arabi ce conduceau Damascul. Înainte de 736 se retrage la mănăstirea Sfântul Sava din Palestina, fiind hirotonit preot. După 726, când Leon Isaurul publică edictul împotriva sfintelor icoane, Sf. Ioan Damaschin va apăra cultul icoanelor scriind trei tratate împotriva iconoclaștilor.

Opera

Teolog, imnograf, luptător împotriva iconomahilor, erezie care pune sub semnul îndoielii însuși evenimentul Întrupării Logosului în istorie, bun cunoscător al filosofiei antice, Sf. Ioan Damaschin asimilează și sistematizează în mod original și creator întreaga Tradiție dogmatică a Răsăritului creștin în strânsă conexiune cu gândirea filosofică specifică culturii elenistice. Lucrarea sa fundamentală, dincolo de omiliile și imnele sale, pătrunse în cultul Bisericii, este trilogia *formată din Dialectica*, *Împotriva ereziilor*, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe,* cunoscută sub titlul de *Izvorul cunoștinței*. O altă operă importantă a Sf. Ioan Damaschin este intitulată *Trei tratate contra celor ce luptă împotriva*

sfintelor icoane, legată de *Dialogurile împotriva maniheilor*, autorul expunând cu forță și precizie argumentele teologice împotriva celor care luptau împotriva cultului icoanelor și a celor care susțineau că răul este constitutiv creației, generând astfel nu numai un conflict teologic, ci și unul cultural-social.

Mențiuni apologetice în opera Sfântului Ioan Damaschin

Sf. Ioan Damaschin a fost prin excelență apologetul dogmei, așa cum a fost aceasta experiată și formulată în cadrul Bisericii. Din perspectiva dogmei, el va sistematiza întreaga sa gândire, care conține referințe masive nu numai la parcursul dogmei în gândirea patristică, ci și referințe privind filosofia antică asumată selectiv de către Părinții Bisericii în formularea dogmei și a credinței.

Astfel, terminologia filosofică ocupă un loc special în expresia gândirii Sf. Ioan Damaschin, dar această terminologie este utilizată pentru a argumenta și exprima dogma. *Gândirea apologetică a Sf. Ioan Damaschin se exprimă în interiorul gândirii dogmatice a Bisericii și cu deschidere spre valorile filosofiei antice sub forma cărora era transmis și propovăduit adevărul revelației Logosului în istorie.*

Sf. Ioan Damaschin va prezenta în chip original și sintetic gândirea dogmatică a Bisericii, asumând întreaga Tradiție de până la el. Totodată, el asumă și utilizează selectiv și datele și reflecțiile filosofice ale vremii. Aceasta este asumată în mijloacele ei de către Sf. Ioan Damaschin, silogismele, logica și dialectica filosofică de influență aristotelică fiind utilizate în nenumărate cazuri pentru a exprima cât mai inteligibil și precis tainele credinței. Astfel, acestea nu determinau structurile gândirii sale teologice, ci slujeau la buna ei exprimare, la baza rațiunii stând credința, iar Dumnezeu fiind înțeles prin credință, și nu prin simpla reflecție rațională. Demonstrația rațională nu este absentă din gândirea Sf. Ioan Damaschin, aceasta fiind adresată mai ales celor care nu credeau în adevărul Scripturilor.

În viziunea apologetică a Sf. Ioan Damaschin, rațiunea are un rol bine definit, nu numai în ceea ce privește coerența exprimării dogmei, ci și în raport cu argumentele în favoarea acesteia. Ilustrând o relație firească între teologie și știință/filosofie în vremea sa, Sf. Ioan Damaschin

oferă nenumărate informații științifice – fără să aibă conștiința definitivului acestora sau a vreunei contraziceri cu datele credinței – privind detaliile creației și părțile componente ale acesteia, sublinind însă de fiecare dată prezența și lucrarea lui Dumnezeu în creație. Astfel, el vorbește despre lumină, foc, luminători – soare, lună, stele –, planete, aer, vânturi, ape, mări, pământ, animale, dezvoltând, cu referire la acestea, o teologie a creației întregi văzute și nevăzute, fără să ocolească datele științifice din vremea sa. Sfântul Ioan pleacă de la textul biblic privind datele creației, supunându-le apoi pe acestea din urmă unor interpretări științifice specifice acelor vremuri. În ceea ce privește datele științifice, Sf. Ioan Damaschin prezintă opinia unor învățați.

Concluzia la care ajunge Sfântul Ioan este că universul se conduce după legi fixe pe care Creatorul le-a instituit. Teologia nu intră astfel în vreo concurență cu datele științifice privind cosmosul, ci se folosește de ele în mod inspirat. El combate astrologia, despre care afirmă că suprimă libertatea omului, supunându-l nu lui Dumnezeu – libertatea absolută și sensul libertății omului, ci puterilor cosmice: „Elinii spun că prin răsăritul, apusul și prin conjuncția acestor stele, a soarelui și a lunii, se conduc destinele noastre. Cu aceasta se ocupă astrologia. Dar noi susținem că ele sunt semne de ploaie, de secetă, de frig, de căldură, de umezeală, de uscăciune, de vânturi și de alte asemenea, dar nici într-un caz semne ale faptelor noastre, căci noi am fost făcuți liberi de creator și suntem stăpânii faptelor noastre. Dacă facem toate din cauza mișcării stelelor, facem cu necesitate ceea ce facem: iar ceea ce se face cu necesitate nu este nici virtute, nici viciu” (*ibidem*, II, 1-12, p. 39).

Pe de o parte, Sf. Ioan Damaschin depășește confuzia dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă, iar pe de altă parte, confuzia dintre lumea inteligibilă și Creatorul necreat și veșnic, confuzie specifică ereziilor gnostice și maniheiste din primele secole creștine. În legătură cu acestea, el afirmă distincția fundamentală dintre ființa lui Dumnezeu, neîmpărtășibilă, și energiile Sale, prin care creația participă la dimensiunea de viață a Sfintei Treimi: „Pe toate le umple și nu este cuprins de nimic”. Astfel, Dumnezeu „străbate prin toate fără să Se amestece și împărtășește tuturor energia Lui”, fiind „în întregime în toate și în întregime mai presus de toate” (*ibidem,* II, 1-12, pp. 45-74).

Când Leon Isaurul (717-740) publică edictul împotriva cultului icoanelor în 726, patriarhul Ioan V al Ierusalimului solicită ajutorul Sf. Ioan Damaschin. Sfântul Ioan se va evidenția ca un mare apărător al sfintelor icoane, punând la baza cultului lor întreaga tradiție biblică și patristică, precum și realitatea Întrupării Logosului. El scrie primul tratat contra iconoclasmului ca răspuns la edictul lui Leon Isaurul. Al doilea tratat este scris de Sfântul Ioan pentru credincioșii care nu înțeleseseră primul tratat. În fine, după un timp, scrie al treilea tratat, în care sistematizează ideile despre cultul icoanelor cuprinse în primul și în al doilea tratat.

Prin aceste scrieri întrevedem o reacție apologetică rapidă a Sf. Ioan Damaschin, într-o formă ce face trimitere la pozițiile formulate în Tradiția Bisericii, aplicând metoda rațional-duhovnicească. Distincția dintre creat și necreat, dar și distincția dintre ființă și energii este aplicată de Sf. Ioan Damaschin și în cazul aprofundării învățăturii despre sfintele moaște, despre cinstirea sfinților și a sfintelor icoane, teme care au, de fapt, profunde implicații cosmologice și soteriologice. Această distincție implică evitarea confuziei dintre creatură și Creator, pe de o parte, și, evitarea separației dintre adorare și închinare. Sfânta Scriptură unește întotdeauna adorarea cu închinarea.

Realitatea Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu are implicații cosmice și soteriologice, stând la baza cinstirii sfintelor icoane: „Când Cel fără de corp, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime din pricina superiorității firii Lui, Cel care există în chipul lui Dumnezeu, a luat chip de rob prin această apropiere de cantitate și calitate și a îmbrăcat chipul corpului, atunci zugrăvește-L în icoane și așază spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut" (Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, pp. 42, 44).

În abordarea Sf. Ioan Damaschin este mărturisită valoarea materiei, plecând de la textele Sfintei Scripturi. Această perspectivă evită nu numai concepția maniheistă conform căreia materia ar fi rea și necinstită – care antrenează ideea că Dumnezeu este autorul celor rele – ci și consecințele unui spiritualism a-cosmic care ar fi avut o influență capitală asupra realismului Întrupării și soteriologiei.

Astfel, este mărturisită însemnătatea materiei și a cosmosului în procesul răscumpărării și al îndumnezeirii omului. Sf. Ioan

Damaschin avertizează, în legătură cu aceasta, că nu ne închinăm materiei, ci celui care este înfățișat în icoană: „Nu mă închin materiei, ci mă închin Creatorului, Care pentru mine S-a făcut materie, a locuit în materie și prin materie a săvârșit mântuirea mea. Cuvântul trup S-a făcut și a locuit printre noi. Este clar însă tuturor că trupul este materie și zidire. Cinstesc, venerez și mă închin materiei, prin care s-a făcut mântuirea mea. O cinstesc nu ca pe Dumnezeu, ci ca fiind plină de lucrare dumnezeiască și de har" (Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate...*, II, 14, p. 107).

Din această perspectivă, într-un mod contrar concepției platonice și maniheiste, materia este bună, fiind opera lui Dumnezeu, mediul în care și prin care s-a realizat mântuirea noastră. În aceasta se poate vedea, din perspectivă hristologică, relația strânsă dintre cosmologie, antropologie și soteriologie. De la materia înduhovnicită și transfigurată a trupului lui Iisus Hristos, Sf. Ioan Damaschin trece la materia în sens larg, așa cum este ea în cuprinsul lumii create, care, datorită îndumnezeirii firii umane în Hristos, poate fi și ea transfigurată.

Duhul nu este exterior materiei, ci interior ei, materia devenind astfel „loc" în care se realizează mântuirea. În felul acesta, în concepția Sf. Ioan Damaschin, dualismul antic dintre spirit și materie, dintre inteligibil și sensibil este depășit, afirmându-se astfel posibilitatea ca materia să fie transfigurată. Pe aceeași linie va merge și Sf. Teodor Studitul, care, ca și Sf. Ioan Damaschin, are ca precursori pe Sf. Maxim Mărturisitorul și pe alți Părinți ai Bisericii.

Apologia Sf. Ioan Damaschin în favoarea sfintelor icoane reafirmă, în același timp, viziunea Bisericii asupra materiei și cosmosului, delimitându-se prin aceasta de filosofia greacă. Se afirmă aici, în perspectivă biblică și patristică, posibilitatea materiei și a trupului uman de a fi transfigurate. Totodată, găsim în aceasta o reafirmare în registru apologetic a realității și implicațiilor soteriologice ale Întrupării și Învierii lui Iisus Hristos, precum și a realității teandrice a Persoanei lui Iisus Hristos. Această fire transfigurată, ca imagine a veacului viitor, este prezentată în icoană. În icoană contemplăm și simțim ca prezență misterul eshatologic al întregii creații – om și cosmos –, mister pe care se fundamentează și spre care tind toate cele create.

Relevanța operei Sfântului Ioan Damaschin în contextul apologeticii ortodoxe

Părinte al Bisericii, Sf. Ioan Damaschin dezvoltă cu note originale o viziune sintetică și unitară asupra teologiei patristice în conexiune cu valorile filosofiei antice de care se împărtășește întreaga sa gândire teologică. Apelul său susținut la silogismele filosofice, pe care le întâlnim și în lucrarea *Dogmatica,* evidențiază structura tipologică a acestui Părinte în perspectivă apologetică. Este vorba de o tipologie care a influențat în mare măsură și gândirea occidentală. Perspectiva sistematică, argumentativă și precisă în care își expune ideile face din Sf. Ioan Damaschin unul din cei mai redutabili apologeți ai creștinismului răsăritean, calitate pusă în valoare de atitudinea sa fermă împotriva iconoclasmului.

Deși considerat „părintele filosofiei bisericești", el nu este în sens propriu nici filosof, nici savant, ci doar teolog, dar un teolog cuprinzător, care dovedește interes față de filosofie în scopuri teologice și dogmatice și care duce mai departe gândirea precursorilor săi, Leonțiu de Bizanț, Sf. Maxim Mărturisitorul sau Sf. Anastasie Sinaitul (Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, pp. 155-156). Opera Sf. Ioan Damaschin este un model deosebit de construcție dogmatic-apologetică dezvoltată în interiorul Tradiției și exprimată într-un mod sintetic și, în același timp, original.

6.2. *Sfântul Maxim Mărturisitorul*

Viața

Sfântul Maxim (cca. 580-662), născut la Constantinopol dintr-o familie de nobili creștini, a primit o educație aleasă și devine secretar al împăratului Heraclie. Intră în monahism, într-o mănăstire de la Chrysopolis - Scutari, și participă la mai multe dispute cu monoteliștii. Petrece câțiva ani și la Roma, determinându-l pe papa Martin I să condamne monotelismul în Sinodul de la Lateran (649). Este arestat, din ordinul lui Constans II, împreună cu Anastasie, ucenicul său, și adus la Constantinopol în 653. În urma procesului, Maxim este exilat la Bizya, în Tracia, iar Anastasie este exilat la Perberis, la marginea imperiului. Este din nou judecat la Constantinopol, unde i se taie limba și mâna dreaptă, și este trimis din nou în exil la Lazika, pe țărmul Mării Negre, unde moare în suferințe grele la 82 de ani.

Opera

Sfântul Maxim scrie în numeroase genuri (exegetică, dogmatică, mistică, liturgică, moral-ascetică), abordând o gamă largă de teme hristologice, soteriologice și cosmologice, preocupându-se de aspecte apologetice referitoare în special la ereziile monofizită și monotelită.

Prin lucrările lui, Sf. Maxim Mărturisitorul s-a dovedit a fi fără îndoială figura dominantă a secolului al VII-lea, bucurându-se de o largă recunoaștere în teologia actuală. El a avut, cum formulază un istoric al literaturii creștine, „extraordinara capacitate de a îmbina exigențele metafizice cu efortul de definire a dogmei credinței, îndeosebi în ceea ce privește natura lui Hristos, de a trece prin experiențele monahale pe care le-a adâncit și limpezit în gândirea sa; de a se sluji din plin, până la atingerea erudiției, de contribuțiile predecesorilor săi, pentru ca la sfârșit să propună o concepție nouă în care converg și se întâlnesc toate lumile culturale și religioase ale epocii anterioare lui" (Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, p. 705).

„Viziunea lumii pe care ne-a lăsat-o Maxim Mărturisitorul în scrierile sale o găsim într-un alt loc, aparținând unui alt nume cu rezonanță în teologia apuseană, este [...] culmea și bilanțul cugetării grecești, atât a celei teologice și mistice, cât și a celei filosofice" (Hans Urs von Balthasar, *Die Kosmische Liturgie*, p. 47, *apud*. Dumitru Stăniloae, *Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 15).

Opera sa (pentru câteva coordonate privind viața și opera Sf. Maxim Mărturisitorul, într-o redactare recentă, indicăm *Studiul introductiv* și *Bibliografia* realizate de Pr. Dragoș Bahrim, în vol. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, Ed. Doxologia, 2012, pp. 9-64 și respectiv pp. 269-297) este uimitoare prin diversitatea subiectelor și prin numărul scrierilor, punând în dialog diverse tendințe și curente teologice și filosofice, într-o „sinteză grandioasă și personală a marilor curente filosofice ale Antichității și a principalelor idei patristice" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Introducere*, în *Filocalia*, vol. II, p. 15), așezându-le pe toate în lumina unei teologii autentice, cu valențe hristocentrice, antropologice și cosmologice remarcabile.

Scrierile Sfântului Maxim sunt diverse: replici temeinice, profund creștine și bogat filosofice, la unele aspecte problematice grave din

opera lui Origen și Evagrie, tâlcuiri la unele locuri din scrierile Sfinților Pseudo-Dionisie Areopagitul și Grigorie de Nyssa, tratate polemice împotriva monoteliților, comentarii și lămuriri la unele pasaje din Sf. Grigorie de Nazianz, învățături despre „îndumnezeire" bazate pe soteriologia Sf. Chiril al Alexandriei și pe hristologia calcedoniană.

O intenție de prezentare sistematică a operei Sfântului Maxim, apreciază Părintele Dumitru Stăniloae, cel care a tradus pentru prima dată în spațiul românesc lucrări aparținând Sfântul Maxim, elaborând studii introductive și ample note explicative, „stârnește un sentiment aproape paralizant. Este sentimentul pe care îl trezește un masiv alpin la gândul de a-l îmbrățișa" (*Cuvânt înainte la prima ediție*, în *Filocalia*, vol. 3, p. 11). Și, semnificativ, toate acestea au fost exprimate într-o manieră care a ocolit adesea caracterul savant al limbii permise de dialectul atic (chestiunea se întemeiază pe reproșul formulat de patriarhul Fotie, care, după ce i-a analizat discursul ascetic, a afirmat că nu preferă întotdeauna dialectul atic – *Bibliotheca*, codex CXCIII, *apud*. *ibidem*) și au fost desăvârșite de martiriul său, care a pecetluit această operă matură (Nikos Matsoukas, *Teologie dogmatică și simbolică*, p. 256).

De aceea, elementele teologiei maximiene au constituit un excelent cadru filosofic și teologic și un fond terminologic inspirat pentru întreaga gândire și spiritualitate bizantină, asigurând, alături de lucrările sfinților capadocieni și de opera Sf. Ioan Damaschin, un „cadru autoritativ de referință" pentru majoritatea controverselor doctrinare ivite în Răsăritul creștin de-a lungul Evului Mediu (John Meyendorf, *Teologia bizantină*, p. 63).

Între extinsele și profundele reflecții maximiene, putem menționa aici hristologia inspirată, ce afirmă cele două voințe ale lui Hristos, antropologia și cosmologia hristocentrice, o gnoseologie profund structurată de experiența ascetică și mistică, o eclesiologie mistagogică. Pornind de la aceste numeroase contribuții care privesc raportul dintre voința omenească și cea dumnezeiască în ipostasul Hristos, sau cel dintre Creație, Scriptură și Întrupare, sau cel dintre om, Creație și Biserică, facem, în cele ce urmează, câteva mențiuni pe care le considerăm relevante din punct de vedere apologetic în contextul actual.

6.2.1. ***Rațiunile generale ale Creației. Valorificarea filosofiei și a științelor***

În *Categorii*, pentru a desprinde o anumită stratificare a realității, Aristotel își alege ca punct de plecare, tiparele în care ne exprimăm cu privire la lume și la lucrurile ei, propunând zece categorii: *substanță*, *calitate*, *cantitate*, *relație*, *loc*, *timp*, *poziție*, *posesie*, *acțiune* și *pasivitate*. Sf. Maxim Mărturisitorul face o clasificare asemănătoare, invocând însă cinci rațiuni generale: *ființa* (gr. *ousia*), *mișcarea* (gr. *kinesis*), *diferența* (deosebirea, gr. *diaphora*), *unirea* (combinarea, sinteza, amestecarea, gr. *krasis*) și *poziția* (stabilitatea, gr. *stasis*).

Părintele Dumitru Stăniloae face o scurtă corespondență între cele zece categorii aristotelice și cele cinci propuse de Sfântul Maxim: „Identice sunt substanța, poziția, și (cu un nume deosebit) mișcarea (la Aristotel, acțiunea). Relația a devenit la Sfântul Maxim sinteză. Diferența, care e proprie Sfântului Maxim, e la Aristotel expresia generală a deosebirilor categoriilor. Locul e implicat la Sfântul Maxim în poziție; timpul, în mișcare; cantitatea, în ființă; calitatea, în diferență; posesia, în relație" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Prefață* la *Ambigua*, p. 56).

Pentru Sfântul Maxim, aceste rațiuni generale ale Creației fac posibilă, prin contemplare naturală, o anumită cunoaștere despre Dumnezeu și despre raporturile Sale cu lumea și cu omul. *Ousia* este ființa creației, toate celelalte categorii fiind predicate ale ei. Substanța (cum traduce Părintele Stăniloae), totalitatea lucrurilor care există, este, după Sf. Maxim Mărturisitorul, „învățătoarea teologiei", pentru că, plecând de la lucruri, omul ajunge să constate existența unei cauze. Însă, căutând cauza a tot ceea ce există, ajungem la cauza tuturor, la ființa-cauză a tot ceea ce există. Cu alte cuvinte, însăși cauza tuturor este indicată, într-un mod indirect, în toate cele ce există, pentru că lucrurile nasc întrebări cu privire la cauzele lor, orientând gândurile către un Cauzator.

Deosebirea, diferența (gr. *diafora*), se referă la diferențele existente între naturile și formele din cadrul substanței Creației, ce asigură diversitatea. Acest atribut este pus, de asemenea, în legătură cu Dumnezeu: „Propriu-zis este una și aceeași Rațiune, care prin infinitatea și transcendența ei este în sine și pentru sine negrăită și necuprinsă,

fiind dincolo de toată creațiunea și de deosebirea și varietatea ce există și se cugetă în ea, arătându-se și multiplicându-se din bunătate în toate câte sunt din ea, pe măsura fiecăreia și recapitulând (readucând) toate în sine" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, §7d, p. 117).

Sf. Maxim Mărturisitorul vede lucrarea omului cu cele sensibile și inteligibile drept căi de dezvoltare a virtuților. În aceasta se arată că omul a primit „o putere creatoare de unire cu Dumnezeu, făcând Creația, impregnată de virtuțile lui, demnă de Dumnezeu, cel Atotbun" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, §7d, p. 117).

Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul, stabilitatea părților și puterilor create (gr. *stasis*) în cuprinsul Creației, rămânerea acestora în albia lucrării lor, pentru binele comun, cheamă și pe cei ce le cugetă la cultivarea virtuților. Stabilitatea aceasta este „învățătoarea moralității voluntare, care trebuie să stea fermă pe lângă ceea ce a hotărât bine împotriva a ceea ce se opune persistenței în el, neprimind să fie abătută de la baza rațională de cele ce-i vin în cale" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, § 28, p. 200).

În fine, *mișcarea* (gr. *kinesis*) este atributul care conferă elementelor substanței potența asocierii în combinații noi. În filosofia antică a Greciei, mișcarea, un aspect foarte important în înțelegerea naturii (Aristotel, de exemplu, scria în *Fizica* faptul că trebuie să înțelegem mișcarea pentru a înțelege natura), era asociată cu nedesăvârșirea, cu stricăciunea. Prin Sf. Atanasie cel Mare, teologia arată că mișcarea existentă în lume are un scop bun. Sf. Maxim Mărturisitorul exprimă faptul că Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, adică subiectul rațiunii, al gândirii și al mișcării, ca să-l pună pe om și lumea întreagă într-un total acord cu rațiunea și cu mișcarea Sa divină plină de iubire, re-centrând mișcarea oamenilor prin lume și readucând-o pe făgașul ei, spre Dumnezeu (Pr. Dumitru Stăniloae, nota 989, în *Ambigua*, p. 233).

Prin aceste rațiuni generale ale Creației, Sfântul Maxim vede ființa, mișcarea și celelalte drept elemente ce îl călăuzesc pe om către cunoașterea lui Dumnezeu, pentru a-l încredința că El este Creatorul, Proniatorul și Judecătorul lumii. În același timp, Creația, cu toate cele ale ei, îl orientează pe om și spre lucrarea de dobândire a virtuților, pentru a-l apropia de de Dumnezeu. Mai precis, *ființa*, *mișcarea* și *deosebirea* oferă o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu în relația Lui

cu Creația, ca Ziditor, Proniator și Judecător, în timp ce *unirea* și *poziția* oferă o cunoaștere despre om în viața sa virtuoasă și în relație cu Dumnezeu (Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Microcosmos și Mediator*, p. 85).

În acest fel, și ființa și atributele ei, adică toate cele create, orientează pe om spre înțelesurile lor spirituale, prin care el poate urca spre Dumnezeu. Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul, sfinții privesc lumea cuprinzând-o pe de-a-ntregul, nelăsând nimic în afara ei ca fiind lipsit de importanță în urcușul omului spre Dumnezeu: „[...] privind toată creațiunea în stabilitatea ei, [sfinții] au concentrat cele cinci moduri arătate ale contemplației în trei, cunoscând că creațiunea, constând din cer, pământ și cele din mijloc, este prin rațiunea ei învățătoarea filosofiei morale, naturale și teologice" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, § 28, p. 201). În felul acesta, întreaga Creație e văzută ca o carte, în care literele și silabele sunt corpuri constituite prin combinarea multor calități, toate fiind expresia unui unic Cuvânt prezent în toate (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, § 27, pp. 191-192).

6.2.2. ***Omul, microcosmos și mediator între cer și pământ* (syndesmos) *și laborator al Creației* (ergasterion)**

În concepția Sf. Maxim Mărturisitorul, omul – chip al Logosului – ocupă un loc cu totul excepțional printre celelalte creaturi, având ca scop al întregii vieți dobândirea asemănării cu Dumnezeu. Sf. Maxim Mărturisitorul menționează că omul, înzestrat cu trup material și suflet spiritual, cu simțuri destinate lumii sensibile și cu minte înțelegătoare, trebuie să lucreze la unirea întregii Creații cu Dumnezeu.

Unirea pe care trebuie să o realizeze omul este între *creat* și *necreat*, în lumea lucrurilor create, între *inteligibil* și *sensibil*, în lumea sensibilă, între *cer* și *pământ*, pe pământ, între *paradis* și *lumea oamenilor*, în omenire, între *bărbat* și *femeie*, între *masculin* și *feminin* (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106, p. 388 sqq). Potrivit Sfântului Maxim, omul avea rolul de verigă, de inel de legătură (*syndesmos*), de laborator (*ergasterion*), care „leagă și ține toate într-un ansamblu și este în mod natural intermediarul între extremitățile tuturor diviziunilor", tocmai pentru că el avea capacitatea de a

uni și calitățile părților lumii. Faptul că el era destinat să aibă aceste roluri se vede și din aceea că, în cronologia creației, între toate creaturile, omul este ultimul, ca un fel de „legătură naturală" între toate, deoarece creșterea, împlinirea lui, ce se realizează prin această unificare a tuturor, se realizează în Dumnezeu, în care nu există diviziune (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106, p. 388 sqq).

Însă menirea aceasta a omului a fost zădărnicită de păcat. Deodată cu armonia Creației și unitatea ei, căderea lui Adam a afectat și propriile lui puteri. Teologia afirmă că această menire este împlinită de Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat. El restaurează puterile spirituale ale omului și întreaga Creație.

Planul lui Dumnezeu de a-l îndumnezei pe om a fost împlinit prin Hristos Dumnezeu-Omul. Perspectiva din care Sfântul Maxim realizează toate aceste interpretări și dezvoltarea tuturor acestor înțelesuri are în centru Logosul divin, care „dă sens vieții omenești" și „*umple de sensuri (de rațiuni) toate lucrurile lumii*" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Cuvântul înainte la prima ediție,* în *Filocalia,* vol. III, p. 11).

Întruparea lui Hristos în lume face așadar ca atotprezența lui Dumnezeu să fie într-o „fază dinamică", exercitându-și „puterea de atracție asupra noastră, ajutându-ne într-un mod mult mai activ ca înainte la depășirea distanței între noi și El și între noi înșine" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 148). În Hristos, omul transformă lumea în vederea unirii polilor ei, viețuind în „legea harului", în Biserică. Prin lucrarea lui, prin iubirea de Dumnezeu și de semeni, lumea „se încălzește din ce în ce mai mult [...] pentru a-i uni, pentru a-i articula și suda împreună" (Pr. Dumitru Stăniloae, „Dinamica Creației în Biserică", în: *Ortodoxia*, 3-4/1977, p. 288). Pe această „lucrare de înduhovnicire a vieții omului se întemeiază chiar lucrarea lui Dumnezeu în lume" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 7).

6.2.3. ***Creația ca dar și euharistie. Înțelesurile din creaturi, hrană spirituală pentru minte***

Lumea inteligibilă își află, într-un mod mistic, forma concretă în speciile simbolice ale lumii sensibile. La fel, lumea sensibilă intră, prin

cunoaștere, în minte și se află organizată aici prin rațiuni (Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, p. 123). Pentru că, privită fără patimă, Creația se dezvăluie, în ultimă instanță, ca fiind „mâncare" spirituală pentru mintea omului. Semnificativă aici este viziunea Sfântului Petru, menționată în *Faptele Apostolilor*.

Redăm integral textul, în cele ce urmează: „Petru s-a suit pe acoperiș, să se roage pe la ceasul al șaselea. Și i s-a făcut foame și voia să mănânce, dar, pe când ei îi pregăteau să mănânce, a căzut în extaz. Și a văzut cerul deschis și coborându-se ceva ca o față mare de pânză, legată în patru colțuri, lăsându-se pe pământ. În ea erau toate dobitoacele cu patru picioare și târâtoarele pământului și păsările cerului. Și glas a fost către el: Sculându-te, Petre, junghie și mănâncă. Iar Petru a zis: Nicidecum, Doamne, căci niciodată n-am mâncat nimic spurcat și necurat. Și iarăși, a doua oară, a fost glas către el: Cele ce Dumnezeu a curățit, tu să nu le numești spurcate. Și aceasta s-a făcut de trei ori și îndată acel ceva s-a ridicat la cer. Pe când Petru nu se dumirea întru sine ce ar putea să fie vedenia pe care o văzuse, iată bărbații cei trimiși de Corneliu, întrebând de casa lui Simon, s-au oprit la poartă" (*Faptele Apostolilor* 10, 9-17).

Sf. Maxim Mărturisitorul interpretează această viziune a Sf. Ap. Petru în lumina înțelesurilor pe care le au cele sensibile din Creație. „Fețele de pânză" și „dobitoacele" de pe ea reprezintă, pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, indicii prin care Dumnezeu îi arată lui Petru că lumea văzută este mâncare spirituală, prin înțelesurile ei cele nevăzute, prin rațiunile ei, arătate prin chipurile lucrurilor sensibile. În felul acesta, pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, lumea nu mai cuprinde nimic necurat în ea. În alt loc, Sf. Maxim Mărturisitorul scrie că „nu mâncărurile sunt rele, ci lăcomia; nici banii, ci iubirea de arginți, nici slava, ci slava deșartă. Iar dacă e așa, nu există nimic rău în cele ce sunt, afară de abuzul lor" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre Iubire*, III, 4).

6.3. *Sfântul Grigorie Palama*

Viața

Teolog al luminii necreate dumnezeiești, pe care a experiat-o el însuși ca unul care și-a curățit inima pentru a primi darul de Sus al

contemplării de Dumnezeu, Sf. Grigorie Palama (1296-1359), arhiepiscop al Tesalonicului, s-a arătat în timpul vieții sale un inspirat-de-Dumnezeu apărător al isihasmului. De mic copil vădește calități intelectuale remarcabile, care îi permit să primească o educație aleasă la curtea împăratului Andronic al II-lea Paleologul. Intrat în monahism la mănăstirea Vatoped din Sfântul Munte, va pune în slujba lui Dumnezeu toate darurile sale naturale și duhovnicești, ajungând, prin iconomia lui Dumnezeu, să scrie în apărarea spiritualității și vieții isihaste.

Sintetizând învățătura Părinților athoniți despre o cunoaștere reală a lui Dumnezeu, nu în ființă, ci prin har, energiile necreate divine care hrănesc întreaga Creație și o mențin în existență, a opus această învățătură ortodoxă părerii raționaliste de „cunoaștere" a lui Dumnezeu conceptual, prin filosofare, prin demers exclusiv rațional. Varlaam de Calabria expunea o greșeală sistematică a teologiei apusene de a vedea în har o energie creată; în acest sens, esența teologiei creștine, formulată de Sf. Atanasie cel Mare încă din secolul al IV-lea, „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască", devenea lipsită de sens.

Teologia palamită reprezintă o genială adâncire teologică a gnoseologiei divine. Ea exprimă acel adevăr revelat de cognoscibilitate a lui Dumnezeu nu în ființa Sa, ci prin energiile Sale necreate. Mai mult, cunoașterea întregii lumi capătă sensul profund al unei gustări duhovnicești a prezenței divine din ea, reliefând o adevărată „transparență" către Creatorul său.

6.3.1. *Triadele, un adevărat manual de apologetică ortodoxă*

Triadele[15] Sf. Grigorie Palama sunt un exemplu remarcabil de apologie creștină aparținând perioadei bizantine. Caracterul apologetic este explicit prin structurarea materialului sub formă de răspunsuri la obiecții formulate cu privire la sensul spiritualității creștine și al practicii isihaste.

[15] Prima menționare a termenului *Triade* o aflăm în *Elogiul* închinat Sfântului de către patriarhul Filotei: „Înțeleptul Grigorie va redacta atunci nouă tratate, împărțite în trei Triade" (PG CLI, 588 D). Există însă și un titlu manuscris „Pentru cei care se sfințesc în isihie" pe care părintele John Meyendorff, în ediția critică publicată în franceză, îl oferă prin traducere cu o tentă mai pronunțat apologetică: „Apărarea sfinților isihaști" (a se vedea: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes* (introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff), coll. *Spicilegium sacrum lovaniense: études et documents*, vol. 30, Louvain, 1959).

În contextul clarificărilor pe care le adresează Sfântul contemporanilor săi cu privire la felul în care trebuie înțeleasă cunoașterea lui Dumnezeu prin lucrarea harului, trăirea teologică este afirmată ca urmare a experienței suprafirești, mistice, trăite de om în integralitatea sa[16] de făcut referința bibliografică explicită în relația cu Dumnezeu prin viața eclesială. Prin referirile la educația profană sau la științe, Sfântul pune în evidență competențele specifice ale fiecărui demers de cunoaștere în parte, teologic și științific, în condițiile în care cele științifice erau afirmate de adversari ca obligatorii pentru devenirea teologică a omului (cu alte cuvinte, absolut necesare mântuirii). Se îngrijește deci să înlăture confuzia primejdioasă în planul mântuirii între ce ține de lucrarea suprafirească a harului și, respectiv, de o lucrare circumscrisă ordinii naturale a lucrurilor.

Contextul în care Sf. Grigorie Palama intervine era unul îngrijorător pentru teologia mistică a Bisericii. Prin vocea lui Varlaam de Calabria[17], teologhisirea pe care o propunea Occidentul în epoca Renașterii, și care acum iradia în Orient, promova cunoștințele filosofice ca mediator necesar către Dumnezeu, acordând filosofiei valențe soteriologice și se interesa de lucrarea intelectului în detrimentul vieții ascetice, mergând până la a ridiculiza experiența mistică a rugăciunii inimii, care constituia tradiția și practica atonită în care Sf. Grigorie Palama crescuse. Teologia suferea presiunea unei intelectualizări[18] care o deforma încetul cu încetul către speculație

---

[16] Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes,* p. 80

[17] Varlaam de Calabria, grec de origine italiană, s-a născut în jurul anului 1300 la Seminara (în Calabria). Urmează filiera studiilor profane în Italia, unde se inițiază în gândirea scolastică. Studiază la Constantinopol scrierile originale ale filosofilor greci. Specializarea în gândirea Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul îi va permite să ocupe o catedră la Universitatea imperială în timpul împăratului Andronic al III-lea. Va fi hirotonit episcop de Seminara spre sfârșitul vieții sale. Moare spre anul 1350 în Calabria. A scris mai multe lucrări de logică și de astronomie, a se vedea spre exemplu Barlaam de Seminara, *Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337* (histoire des textes, éditions critiques, traductions et commentaires par Joseph Mogenet et Anne Tihon, avec la collaboration de Daniel Donnet), Éd. Peeters, Louvain, 1977.

[18] Argumentele lui Varlaam sunt speculativ-intelectuale. Disputa cu Sfântul Grigorie relativ la problematica *Filioque* în privința căreia primește misiune din încredințarea împăratului Andronic al III-lea să se ocupe și să se exprime în negocierile cu Latinii, o arată limpede. Afirmând problematizarea *Filioque* ca pură dialectică, Varlaam ajunge la concluzia că niciun raționament privind adevărul dumnezeiesc nu se poate sprijini pe o demonstrație. Orice reflecție privind Filioque ajunge să-i pară inutilă, mergând până la a relativiza credința ortodoxă prin propunerea ca ortodocșii și catolicii să creadă fiecare cum vrea despre Duhul

intelectuală, deturnându-se de la miezul ei liturgic printr-o centrare în cugetarea umană. Astfel, printr-o interpretare pur intelectuală a apofatismului evocat de Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, Varlaam nu vedea în teologie decât o cunoaștere intelectuală și simbolică a lui Dumnezeu, negând practic posibilitatea de participare la nivel existențial la viața divină, singura care îl poate conduce pe om la îndumnezeire (*theosis*).

Sistemul de gândire propriu exercițiului științelor sau filosofiei, pe care Varlaam îl crede și îl afirmă ca adevărata teologie, este în realitate lipsit de puterea harică sfințitoare. Pentru Varlaam nu există distincție reală între teologie și filosofie, aceasta pentru că face din intelect organul privilegiat al cunoașterii lui Dumnezeu: „Nu numai că ne ocupăm cu tainele naturii, măsurăm evoluția celestă, studiem mișcările opuse ale stelelor, conjuncțiile lor, fazele lor și creșterile, căutăm consecințele care decurg și suntem mândri de asta, dar mai mult, pentru că rațiunile acestor fenomene se găsesc în Inteligența divină, primă și creatoare, în timp ce imaginile acestor rațiuni există în sufletele noastre, ne grăbim să cunoaștem aceste fenomene și să ne debarasăm de semnele ignoranței prin metodele distincției, raționamentului și analizei; vrem astfel, rămânând vii după moarte, să căpătăm asemănarea cu Dumnezeu" (Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, pp. 4-6).

Ofensiva filosofic-teologică a lui Varlaam va declanșa răspunsul Sfântului Grigorie: „M-am simțit incapabil să răspund acestor lucruri; am păstrat tăcerea în fața lor", își începea acesta mărturia, „dar astăzi, Te rog, Părinte, să mă înveți ce trebuie să spun pentru a apăra Adevărul, pentru ca să fiu gata, urmând apostolului, *să dau răspuns despre nădejdea noastră*" (*1 Petru* 3, 15) (*ibidem*, p. 6). Rațiunea de a fi a unei apologii fiind apărarea Adevărului creștin, o astfel de apărare țâșnește firesc din trăirea teologică a inimii, se împletește cu rugăciunea, având ca

Sfânt și astfel să ajungă la comuniune: „Reunione facta permitterentur ipsi Graeci quod super eodem articolo tent credere, Latinique crederent catholice, Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere" (*P.G* 151, col. 1337 D). Apologia ortodoxiei propusă de Varlaam se desfășoară în spațiul cugetării filosofice, afirmând că este imposibil ca latinii să poată demonstra cu silogisme că nu numai Tatăl este principiul și sursa divinului (a se vedea Barlaam Calabro, *Opere contre latini* (introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione et indici a cura di Antonis Frygos), Biblioteca apostolica vaticana, Ed. Citta del Vaticano, Vatican, 1998, pp. 381-413). Iată deci o „respingere" a *Filioque* pe criterii scolastice.

punct de plecare încredințarea lăuntrică a Domnului prin rugăciune pe fondul conștientizării propriilor neputințe în a-I sluji așa cum se cuvine. Este mărturia oferită explicit nouă de Sfântul Grigorie.

Compoziția *Triadelor* ne întărește convingerea că ne aflăm în fața unei capodopere a genului apologetic din mai multe motive: 1. este vorba de mărturia scrisă a unei experiențe duhovnicești exprimate curajos cu originalitatea teologică a celui familiarizat prin propria-i trăire cu Dumnezeu; 2. afirmă distincția dintre competențele de ordin teologic, dăruite unora dintre oameni în chip harismatic, și cele naturale, aparținând la măsuri mai mari sau mai mici tuturor oamenilor, și respectiv afirmă necesitatea discernământului duhovnicesc în ceea ce privește educația în școlile profane, problemă legată intrinsec de aceea a mărturisirii lui Dumnezeu cu sprijinul competențelor de ordin științific sau filosofic; 3. oferă mărturia fundamentală, sintetizată prin cuvântul Apostolului Petru care îndeamnă a da socoteală oricui o cere despre nădejdea creștină (*1 Petru* 3, 15), despre sensul apologiei creștine construite din interiorul trăirii teologice.

Triadele oferă astfel câteva repere metodologice fundamentale privind posibilitatea configurării a unei apologetici specific ortodoxe astăzi: 1. o apologie ortodoxă este întâi de toate o alcătuire duhovnicească; 2. distincția în planul cunoașterii între rodul harismei și al științei face posibilă utilizarea cu discernământ a mijloacelor cunoașterii naturale în sprijinul afirmațiilor de ordin teologic, cu păstrarea competențelor specifice; 3. rostul unei inițiative apologetice este întotdeauna duhovnicesc, expresia unei căutări de ordin eclesial.

Este limpede că *Triadele* Sf. Grigorie Palama nu sunt o alcătuire cu pretenții științifice sau filosofice, ci răspuns duhovnicesc la acel discurs cu pretenție de teologie care risca să niveleze, la nivel de competențe specifice, teologia și știința. Dacă astăzi dialogul dintre teologie și știință sau filosofie este inițiat adesea pentru rațiuni de ordin intelectual, reliefând convergențe sau divergențe între cele două moduri de cunoaștere, teonom – duhovnicesc și autonom – rațional, implicarea problematicii teologie – știință (sau teologie-filosofie) poartă în apologie o finalitate eminamente teologică, și anume justificarea sau apărarea adevărurilor de credință. Sintetizând, putem spune că motivația apologiei este

întotdeauna de ordin teologic, implicând afirmarea acesteia ca discurs teologic, în timp ce motivația dialogului teologie-știință poate rămâne la nivel epistemologic.

În fața provocărilor lui Varlaam, care îl acuza că este un ignorant lipsit de educație[19], sau ale lui Nichifor Gregoras[20], care îi reproșa că abandonase studiile la cincisprezece ani[21], respingându-i astfel calitatea de interlocutor valabil, Sf. Grigorie Palama evocă educația primită[22] în tinerețea sa.

Problematica importanței educației în viața creștină îl preocupă pe Sfântul Grigorie. În timp ce primul tratat al primei *Triade* evocă o „definire a normelor și a limitelor în interiorul cărora ne este de folos să ne dedăm studiilor" (Sf. Grigorie Palama, *Triade* I, 1, 1, p. 8), primul tratat al celei de-a doua este scris împotriva celor care declară că „cunoașterea provenind din educația profană este cea care aduce cu adevărat mântuirea" (Sf. Grigorie Palama, *Triade* II, 1, 1, p. 224). Educația profană se poate arăta utilă pentru teologie, dar în niciun caz indispensabilă, ea

[19] Barlaam Calabro, *Epistole greche: i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste* (studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schirò), Ed. Instituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici, Palermo, 1954, p. 253.

[20] [Repere bio-bibliografice] Istoricul și astronomul bizantin Nichifor Gregoras se naște spre anul 1295 (la Heraclea Pontului, Asia Mică). Este probabil cea mai mare personalitate intelectuală, de formație enciclopedică, a secolului al XIV-lea. Educația sa se va desăvârși la Universitatea imperială condusă de Teodor Metochit cu care face filosofie și astronomie. În urma relației cu Ioan Glykys, savant grămătic și retor, se va iniția în studiul gramaticii (a se vedea: *Correspondance de Nicéphore Grégoras* (texte édité et traduit par Radolphe Guilland), Éd. les Belles lettres, Paris, 1967, pp. I-III). A fost paznicul arhivelor în timpul împăratului Andronic II Paleologul, protector al științelor și literelor. Pasionat de astronomie, prezice eclipsa solară din 16 iulie 1330 (Nicéphore Grégoras, *Calcul de l'éclipse du 16 juillet 1330,* Joseph Mogenet, Anne Tihon & al. (eds), Éd. J.C. Gieben, Amsterdam, 1983). Îi aparține propunerea unei reforme a calendarului pe care împăratul nu a pus-o în practică din rațiuni de ordin religios și politic. Moare în 1360.

[21] A se vedea: Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Éd. Seuil, Paris, 2002, p. 46.

[22] Evocarea pe care o face Sf. Grigorie Palama se găsește într-o scrisoare adresată lui Gregora (*Contra lui Gregora* I.14). Este evocată de Filotei Kokkinos, patriarh al Constantinopolului, în cuvântul său privitor la Sf. Grigorie Palama (*Tomosuri dogmatice. Viața. Slujba. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 469). Jean Meyendorff povestește, la rândul său, episodul din viața Sfântului: acesta fu invitat de împăratul Andronic să se exprime cu privire la logica lui Aristotel și arătă o atât de profundă înțelegere a filosofiei, încât împăratul și cei prezenți fură uimiți, inclusiv marele logofăt care se pare că adresă împăratului următoarele cuvinte: „Aristotel însuși, dacă ar fi fost aici, l-ar fi lăudat" (*Saint Grégorie Palmas...*, p. 47).

comportă riscuri dacă o utilizăm fără discernământ teologic: „Cel rău, afirmă Palama, ne sugerează întinderea variată și profundă, multitudinea cunoștințelor, așa cum sugerează altora bogăția și plăcerile trupului, pentru ca să ne ocupăm toată viața cu căutarea acestora și astfel să nu avem suficientă vigoare în educația care nu curățește sufletul" (Sf. Grigorie Palama, *Triade* I, 1, 7, p. 22).

Sfântul, prin viața lui, se arată un apărător al echilibrului personal care ține cont de prioritățile vieții duhovnicești. Înțelegem prin aceasta că un apologet în sens ortodox este un om inspirat de Dumnezeu a pune în lucrare competențele primite prin educație, fără ca aceasta să însemne că respectivele cunoștințe în sine pot apăra trăirea creștină. Metoda filosofiei sau a științelor nu poate înlătura trăirea teologică întru Duhul Sfânt: „Prin transpunerea mijloacelor analitice de care dispune filosofia științelor profane în cercetarea lucrurilor necesare, și servindu-ne de anumite elemente pe care ni le dă formarea filosofică pentru a lămuri Scriptura, ne putem depărta ușor de calea dreaptă dacă nu posedăm harul Duhului Sfânt care este singura cheie a Sfintelor Scripturi" (Sf. Grigorie Palama, *Triade* II, 1, 6, p. 236).

Prin distincțiile pe care le oferă, *Triadele* pot servi ca îndrumar prețios în dezvoltarea Apologeticii actuale. Aprobând doctrina palamită în 1351 și recunoscând în Grigorie Palama un Sfânt Părinte, Biserica a condamnat într-o manieră solemnă secularizarea Modernității, opunându-i un umanism creștin (Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 27) și refuzându-l astfel pe cel centrat doar în om, și nu în Hristos Dumnezeu-Omul. Prin Sf. Grigorie Palama, așteptările noastre de ordin apologetic sunt centrate pe viața eclesială, și nu pe exercițiul autonom al științelor, pe lucrarea divino-umană specifică spațiului eclesial, și nu pe cea autonom-rațională cu care științele arată eficacitate în studiul lumii materiale.

6.3.2. ***Cunoașterea ca viață în Dumnezeu***

Sunt semnificative, de asemenea, câteva observații de mare rafinament privind viziunea Sf. Grigorie Palama cu referire la felul cum, pentru om–suflet și trup este posibilă cunoașterea în sensul ei cel mai cuprinzător, cunoașterea lui Dumnezeu.

Sf. Grigorie Palama observă echipamentul senzorial și puterile înțelegătoare ale omului care îl fac pe acesta deschis deopotrivă lumii sensibile din cuprinsul lumii create și înțelesurilor inteligibile nevăzute și mai presus de simțuri. Sesizarea și înțelegerea lumii se petrece în chip minunat în unirea simțurilor trupului, capabil să sesizeze cele sensibile, cu mintea, capabilă să vadă înțelesurile lor. Însă, Sf. Grigorie Palama extinde considerațiile acestea dincolo de exercițiul sesizării și înțelegerii omenești cu privire la lumea sensibilă. Prin lucrarea Duhului Sfânt, puterile acestea omenești vor vedea cele dumnezeiești care sunt mai presus de înțelegere: „Precum mintea unită în chip negrăit cu simțirea vede cele supuse simțurilor și precum simțirea își înfățișează simbolic și sensibil cele inteligibile (cunoscute cu mintea) odată ajunsă la perceperea lor prin unirea ei cu mintea, așa și acestea amândouă (simțirea și mintea), unite cu Duhul, vor vedea lumina nevăzută în chip duhovnicesc, mai bine zis vor conviețui, odată îndumnezeite, veșnic împreună cu ea" (Sf. Grigorie Palama, *Despre cunoștința naturală*, p. 328).

Însă această sesizare a celor mai presus de înțelegere e posibilă doar prin credință. În acord cu întreaga tradiție patristică, Sf. Grigorie Palama afirmă că doar prin credință omul ajunge să resimtă și să vadă în lume și în viață lucrarea lui Dumnezeu. Dar credința nu se întemeiază pe dovezi experimentale, cum este cazul științei, și nici nu crește prin argumente raționale, cum se petrec lucrurile în cazul reflecției filosofice. Credința este o formă de cunoaștere care se deosebește, în fond și în cuprindere, de exercițiul rațiunii omenești așa cum este el elaborat în demersul explorării științifice sau în reflecția filosofică. În aceasta se vede și deosebirea dintre teologie, filosofie și știință, întrucât „[...] în dogmele creștinilor călăuzește credința, nu dovedirea" (Sf. Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască*, p. 373).

În toate acestea se văd și rațiunile pentru care Sf. Grigorie Palama consideră credința o formă de înțelegere mai presus de înțelegere, și o vedere mai presus de minte: „[...] eu socotesc și sfânta noastră credință ca fiind un fel de vedere, a inimii mai presus de toate simțirile și de toate înțelegerile, ca una ce întrece toate puterile înțelegătoare ale sufletului nostru. Și numesc credință nu mărturisirea binecredincioasă, ci întemeierea neclintită pe ea și pe cele făgăduite de Dumnezeu. De fapt, credința noastră este o vedere mai

presus de minte" (Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie*, cap. 41, pp. 317-318).

Dar credinţa aceasta, la care face referire Sf. Grigorie Palama, nu descoperă doar tainele dumnezeieşti. Nu în mod exclusiv în aceasta constă deosebirea de celelalte arii ale cunoaşterii omeneşti. Credinţa uneşte pe om cu Dumnezeu, aducându-l într-o stare mai presus de înţelegere: „Credinţa, depăşind ideile născute din privirea făpturilor, ne-a unit pe noi cu Raţiunea aflată mai presus de toate şi cu Adevărul neconstruit şi simplu; şi am înţeles mai bine decât prin demonstraţie nu numai că toate s-au făcut din cele ce nu sunt, ci şi că s-au făcut numai cu cuvântul lui Dumnezeu. [...] De aceea sunt mai fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut (*Ioan* 20, 29) decât cei ce au văzut şi au crezut în Cel înviat din morţi şi în Începătorul vieţii veşnice (*Faptele Apostolilor* 3, 15). Căci aceştia prin ochii mai presus de lume ai credinţei au văzut şi au cinstit cele ce ochiul văzându-le nu le crede prin el însuşi şi înţelegerea nu le poate cuprinde" (Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie*, pp. 319-320).

Găsim numeroase formulări ale Sf. Grigorie Palama privind acest aspect: credinţa ca receptare vie a adevărului, resimţită profund şi direct în toate lucrările omeneşti, înnoind nu doar mintea lui prin înţelesuri, ci mai ales viaţa lui. În felul acesta, credinţa, ca vedere mai presus de minte şi înţelegerea mai presus de înţelegere, împuterniceşte spiritual pe om, în viaţa şi mişcarea lui prin lume, devenind decisivă şi în făptuirea lui concretă, încât înţelegerea şi viaţa lui, cuvintele şi faptele lui devin toate şi fiecare în parte mărturisitoare, prin aceea că sunt transparente acestei vederi simple şi neînşelătoare.

În fine, împlinirea poruncilor şi faptele credinţei sunt indispensabile credinţei şi vederilor ei mai presus de minte şi de înţelegere. În felul acesta, planul cunoaşterii se uneşte cu viaţa însăşi. Împlinirea concretă a poruncilor lui Dumnezeu, ca formă de a împlini viaţa, se descoperă a fi calea cunoaşterii depline a lui Dumnzeu, atât cât este cu putinţă omului.

Viaţa se împlineşte în cunoaşterea lui Dumnezeu şi adevărata cunoaştere este viaţă întru El. Şi atât viaţa deplină, cât şi cunoaşterea deplină sunt posibile prin credinţă. Şi toate cele trei, viaţa omului, credinţa în Dumnezeu, Care-i împuterniceşte spiritual viaţa, şi cunoaşterea Lui prin credinţă sunt ascunse, ca şi El, în porunci, şi se descoperă omului, ca şi El, prin împlinirea concretă a poruncilor. Iar drumul credinţei, prin înfăptuirea poruncilor, sfârşeşte în unirea deplină cu El.

De aceea, împlinirea poruncilor și cultivarea virtuților deschid orizonturi mai largi în cunoaștere decât oricare dintre abordările științelor: „Nu cel mult învățat se apropie de Dumnezeu, ci acela care s-a curățit prin virtute de patimi și s-a lipit prin rugăciune stăruitoare și curată de Dumnezeu, ajungând prin ele la deplina încredințare și gustare a bunătăților viitoare, încredințare și gustare pe care, cinstind-o cu numiri, după putință mai dumnezeiești, au numit-o arvună tainică" (Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, p. 281).

Părintele Dumitru Stăniloae comentează aici că dobândirea virtuților este calea de curățire de adevărata neștiință de Dumnezeu. „Cei ce se curățesc au o vedere a lui Dumnezeu care e o arvună a vederii depline din viața viitoare. În vederea aceasta este o certitudine a prezenței lui Dumnezeu" (nota 25, în Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, pp. 281-282).

Subiecte de rezolvat

1. De ce putem evoca o raționalitate a creației? În virtutea cărui fapt creația se arată a fi inteligibilă?

2. Care sunt aspectele invocate de Sf. Maxim Mărturisitorul în privința dimensiunii euharistice a Creației?

3. De ce *Triadele* constituie pentru noi un adevărat îndreptar apologetic?

4. Care este specificul cunoașterii prin credință?

5. Precizați locul și rolul filosofiei în gândirea apologetică a Sf. Ioan Damaschin.

6. Precizați atitudinea apologetică a Sf. Ioan Damaschin în ceea ce privește iconoclasmul.

Bibliografie

Autori patristici (și adversari de-ai lor)

1. Barlaam Calabro, *Epistole greche: i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste (studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schirò)*, Ed. Instituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici, Palermo, 1954;

2. Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes* (introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff), coll. *Spicilegium sacrum lovaniense: études et documents*, vol. 30, Louvain, 1959;

3. Sf. Grigorie Palama, *Despre cunoştinţa naturală*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

4. Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie,* în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

5. Sf. Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

6. Sf. Grigorie Palama, *Tomul Aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

7. Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

8. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993;

9. Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998;

10. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006;

11. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre Iubire*, III, 4, *PG* 90, 1017CD;

12. Sf. Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale,* trad. Diac. Ioan I. Ică Jr, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994.

Autori contemporani

1. Ioja, Cristinel, *Cosmologie şi soteriologie în gândirea Părinţilor răsăriteni*, Ed. Universităţii „Aurel Vlaicu", Arad, 2008;

2. Matsoukas, Nikos, *Teologie dogmatică şi simbolică*, vol. II, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006;

3. Meyendorff, Jean, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Éd. du Seuil, Paris, 2002;

4. Meyendorf, John, *Teologia bizantină*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2010;

5. Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, Ed. Polirom, Iaşi, 2009;

6. Pelikan, Jaroslav, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei, vol. II, Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)*, Ed. Polirom, Iaşi, 2005;

7. Stăniloae, Dumitru Pr., *Cuvânt înainte la prima ediție*, în *Filocalia*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2009;

8. Stăniloae, Dumitru Pr., „Dinamica Creației în Biserică", în: *Ortodoxia*, 3-4/1977;

9. Stăniloae, Dumitru Pr., *Introducere*, în *Filocalia*, vol. II, Ed. Humanitas, București, 1999;

10. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;

11. Stăniloae, Dumitru Pr., *Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, *Introducere* în *Filocalia*, vol. II, Ed. Humanitas, București, 1999;

12. Tatakis, Basile, *Filosofia bizantină*, trad. Eduard Florin Tudor, Ed. Nemira, București, 2010;

13. Thunberg, Lars, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere Prof. Remus Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999;

14. Thunberg, Lars, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Microcosmos și Mediator*, Ed. Sofia, București, 2005.

III.

DETURNAREA APOLOGETICII ECLESIALE ÎN CONTEXTUL SECULARIZĂRII ȘI UTOPIILOR GENERATE DE RAȚIUNEA AUTONOMĂ

1. Contextul apariției și dezvoltării gândirii scolastice

Cuvinte-cheie: *Imperiul carolingian, anul 1000, cavalerism.*

1.1. *Contextul Evului Mediu timpuriu*

Istoric, există mai multe tendințe în explicarea trecerii de la Antichitate la Evul Mediu. Până nu demult au fost dominante pozițiile care exprimau apariția Evului Mediu prin evenimente violente, fiind vorba de o trecere bruscă între cele două perioade istorice. Căderea Romei și destrămarea Imperiului Roman erau percepute ca evenimentele care au contribuit la destructurarea lumii antice, favorizând apariția lumii medievale. În ultimul timp, cercetători de renume arată că, de fapt, a avut loc o tranziție de lungă durată și că au existat mai mulți factori care au contribuit la trecerea de la lumea antică la cea medievală. Astfel, perioada secolelor IV-VIII este echivalată cu începutul Evului Mediu (fără să fie efectiv lumea medievală), unii preferând să o numească Antichitate târzie. Este o perioadă de tranziție în care imaginarul și realitățile lumii antice se modifică treptat.

În plan cultural și religios, un rol semnificativ în modificarea mentalității în această perioadă de tranziție l-au avut Fericitul Augustin, Boethius, Cassiodor, Isidor din Sevilia, Beda și Grigorie cel Mare. Prin lucrările sale reprezentative, *Confesiuni* și *Cetatea lui Dumnezeu*, Fericitul Augustin (354-430) va exercita o influență considerabilă asupra gândirii Evului Mediu. Lucrarea *Cetatea lui Dumnezeu*, scrisă după cucerirea Romei, în 410, de goții conduși de Alaric, va influența decisiv mentalitatea următoarelor veacuri.

Practic, odată cu căderea Romei, considerată cetatea invincibilă a Imperiului Roman, se prăbușește în plan simbolic o lume întreagă structurată pe simbolismul civilizației romane. Fericitul Augustin indică, în acest context, o schimbare de viziune, o trecere de la preocupările care vizează

realizările și ordinea acestei lumi trecătoare către o orientare focalizată pe cetatea lui Dumnezeu, veșnică, folosind timpul istoriei pentru dobândirea împărăției cerești. Se creionează oarecum o perspectivă pesimistă asupra istoriei lumii, cultivându-se o discrepanță între *eshaton* și *istorie*, reflectată în diferența radicală dintre cetatea omenească și cetatea lui Dumnezeu.

Boethius (480-524) provenea dintr-o familie de aristocrați romani. L-a slujit pe regele got Teodoric, dar fiind acuzat de complicitate în cadrul unei conspirații, a fost întemnițat, murind, în cele din urmă, în închisoare. El este cel care a valorificat filosofia lui Aristotel, insistând asupra cultivării rațiunii și indicând rațiunea ca realitate definitorie a persoanei: „Evul Mediu îi datorează tot ce s-a știut despre Aristotel până pe la mijlocul secolului al XII-lea, *Logica vetus*, vechea logică, și, în doze asimilabile, categoriile conceptuale și verbale care vor fi cel dintâi fond al scolasticii. Un exemplu este definiția persoanei: *naturae rationabilis individua substantia*, substanța individualizată a naturii raționale. Abélard va spune despre el că a zidit credința noastră și a lui astfel încât să nu poată fi înfrântă" (Jacques Le Goff, *Evul Mediu și nașterea Europei*, p. 27).

Cassiodor (490-580) a avut într-o primă parte a vieții un rol politic, apoi s-a retras într-o mănăstire din Calabria. S-a implicat și a încurajat traducerea unor lucrări grecești, susținând activitatea intelectuală în mănăstiri. În lucrarea sa *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, el prezintă o concentrată sinteză a diferitelor științe în vederea încurajării muncii de studiu a monahilor.

Isidor (570-636) a fost arhiepiscop al Seviliei. Considerat de contemporanii săi drept mare învățat, este cunoscut ca fiind un remarcabil enciclopedist al Evului Mediu. Isidor din Sevilia a avut aspirația de a acumula și de a prezenta în formă succintă cunoștințele din domeniul culturii și științelor profane.

Beda (673-736) continuă activitatea călugărilor care au mărturisit Evanghelia în Anglia. Opera sa a avut un caracter enciclopedic, fiind intens folosită în Evul Mediu.

Grigorie cel Mare (540-604) a avut un rol important în misiunea Bisericii în contextul procesului de tranziție de la mentalitățile specifice lumii antice la gândirea Evului Mediu. El apără Biserica de invaziile longobarzilor și se implică în misiunea de evanghelizare a Angliei.

Totodată, are o intensă activitate culturală și pastorală, publicând lucrarea sa semnificativă *Liber regulae pastoralis*. În plan educațional, acordă un rol important școlilor. Pe lângă elementele culturii clasice, cultivate în școli, va urmări și valorificarea aspectelor creștinismului.

1.2. *Tendințe filosofice prescolastice*

Carol cel Mare nu a avut doar ambiția politică de a realiza un imperiu rival Imperiului Bizantin, ci a urmărit să genereze o nouă identitate culturală, distinctă de perspectiva religioasă și culturală a Răsăritului. El a încurajat o dezvoltare culturală care în mod deliberat trebuia să se distanțeze de cultura religioasă și teologia Răsăritului. În acest sens apelează la cel mai mare învățat al timpului din Occident, Alcuin (735-804), magistru al școlii episcopale din York. Acesta va avea un rol important în plan cultural și în organizarea școlilor din Imperiul carolingian.

Alcuin promovează în Imperiul carolingian spiritul de studiu al învățaților irlandezi. Va intensifica studiul filosofiei și va relaționa teologia mai degrabă cu filosofia antică decât cu scrierile Sfinților Părinți. Va organiza, pornind de la modelul școlilor din Antichitate, studiile celor șapte arte liberale, structurate în *trivium* (în limba latină însemnând cele trei căi, cu referire la disciplinele *gramatică*, *logică* și *retorică*, cu rol de pregătire) și *quadrium* (*geometrie*, *aritmetică*, *astronomie* și *muzică*, în speță cele ce urmau grupului *trivium*). În logica promovată de Alcuin vor fi dezvoltate elemente ale gândirii lui Boethius și Cassiodor.

Un alt gânditor cu un rol important în prefigurarea viitoarei perspective scolastice este John Scotus Eriugena (810-877). Acesta manifestă o sete copleșitoare pentru cunoaștere, pentru cercetare, inclusiv a problemelor considerate complicate și delicate, dovedind totodată o dorință puternică de a împărtăși și altora rezultatele cercetărilor sale. Este unul dintre foarte puținii învățați din acea vreme care cunoaște bine limba greacă, ocupându-se și de traduceri. Originar din Irlanda, va fi chemat de Carol cel Pleșuv la curtea sa, unde se va bucura de o mare considerație.

Practic, gânditorii scolastici au făcut referire în mod constant la Eriugena, fie pentru a întări anumite idei, fie pentru a-și exprima dezacordul față de acestea. Oricum, ei nu au făcut abstracție de gândirea învățatului

irlandez. Eriugena acordă o importanță majoră filosofiei, asumând-o ca un mod de viață și înțelegând-o ca o căutare a lui Dumnezeu. Putem spune că el ajunge să identifice filosofia cu experiența religioasă. Eriugena relaționează studiul teologiei cu dialectica, pretinzând că aceasta are un rol major în aprofundarea și înțelegerea adevărurilor teologice. Pe lângă traduceri și comentariile aferente, a scris *De divina praedestinatione* (condamnată ca eretică de două Concilii) și *De divisione naturae* (condamnată după mai bine de trei secole de papa Honorius al II-lea).

Arătând echivalența dintre filosofie și religie, Eriugena evidențiază rolul capital al rațiunii, subordonând principiul autorității acesteia din urmă. El menționează: „Adevărata filosofie este adevărata religie, așa după cum adevărata religie este adevărata filosofie. Autoritatea rezultă din dreapta rațiune, iar nu rațiunea din autoritate. Orice autoritate ale cărei afirmații nu sunt aprobate de rațiune nu are nicio valoare; în timp ce rațiunea dreaptă nu are nevoie să fie apărată de garanția niciunei autorități [...]. Mulți au credință, dar foarte puțini (și numai docții) fac apel la rațiune. Rațiunea este mai activă, în timp ce credința este mai lentă" (Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 7, Ed. Saeculum, București, 2003, pp. 24-25).

O semnificație aparte în dezvoltarea gândirii medievale, precursoare a scolasticii, a avut-o Gerbert d' Aurillac, magistru al școlii episcopale din Reims, care va ajunge papă cu numele de Silvestru al II-lea. Acesta se va implica asiduu în studierea științelor, considerând că dialectica este absolut necesară pentru studiul textelor biblice și al teologiei. Mai mult decât atât, susținea că dialectica ar trebui să aibă prioritate în comentarea și explicitarea textelor biblice în raport cu scrierile patristice. Gerbert d' Aurillac pledează convingător pentru încrederea în rațiune, în puterea de cunoaștere a științelor, deschizând drumul spre gândirea scolastică.

Valorificarea filosofiei antice și predarea celor șapte arte liberale în școlile episcopale întăresc rolul rațiunii analitice în cunoaștere. Dialectica nu va mai însemna doar analiza unor idei și capacitatea de a elabora demonstrații prin argumente raționale, ci va integra și elemente de metafizică. Ea va fi tot mai strâns legată de problemele teologice. Treptat se consolidează o atitudine mentală conform căreia rațiunea exersată discursiv are rolul central în actul cunoașterii, inclusiv în ceea ce privește realitățile teologice. Pe de o parte, se conturează o autonomizare tot mai mare a rațiunii

în raport cu experiența eclesială, iar pe de altă parte, această rațiune autonomă va dobândi o autoritate normativă în domeniul cunoașterii.

Anselm de Canterbury (1033-1109) va studia rolul relației dintre rațiune și credință. El recunoaște primatul credinței, dar credința este pregătită și desăvârșită prin rațiune. Credința ajută la înțelegerea rațională. Credința este angajată constant în căutarea înțelegerii raționale. Este evidențiată reciprocitatea dintre credință și înțelegere: *crede ut intelligas*. Anselm dezvoltă argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu în lucrarea sa *Proslogion*.

În secolul al XII-lea, un rol important în promovarea cunoașterii filosofice articulate la studiul teologiei l-a avut Școala din Chartres. Bernard de Chartres și Guillaume de Conches sunt primii reprezentanți ai săi, influențați de platonism. Va fi încurajată speculația filosofică dezvoltată independent de autoritatea teologiei. Cel care va ilustra această tendință în modul cel mai semnificativ este englezul John din Salisbury (1115-1180). Acesta a studiat la Chartres și la Paris, a fost consilier al papei Adrian al IV-lea, secretar al lui Thomas Becket și a devenit episcop de Chartres. John din Salisbury valorifică îndoiala din filosofia antică în actul cunoașterii, arătând că adevărul poate fi primit numai dacă este înțeles rațional, subliniind relația dintre credință și rațiune. Dialectica este importantă, dar ea nu trebuie folosită în sine, ci valorificată în studiul filosofiei și teologiei.

1.3. *Contextul anului 1000*

Carol cel Mare este cel care va încerca refacerea unei unități imperiale în Occident, considerându-se continuator al Imperiului Roman de Apus. Încoronarea sa în ziua de Crăciun a anului 800 la Roma de către papa Leon al III-lea are o semnificație simbolică. Practic, Imperiul Carolingian creat și extins de Carol cel Mare se dorește o alternativă imperială în materie de politică, de gândire culturală și religioasă la Imperiul Bizantin din Răsărit. Plecând de la această rivalitate, prin Imperiul Carolingian se încearcă structurarea unei viziuni și organizări politice a lumii diferite față de realitățile Imperiului Bizantin. Nu e vorba doar de diferențe în domeniul social, politic sau cultural, ci și de o perspectivă

religioasă care în mod intenționat se dorește a fi eliberată de sub tutela gândirii eclesiale specifice Bisericii răsăritene.

Alianța dintre franci și papalitate va constitui un element de referință în acest demers, iar structura și gândirea Bisericii vor fi influențate de intruziunea francilor. Ierarhii și preoții, selectați din aristocrația francilor, se vor comporta mai mult ca niște seniori sau conducători militari, fiind înstrăinați de ceea ce presupune ethosul eclesial. Intenția papalității de a-i folosi pe suveranii franci ca putere seculară împotriva longobarzilor se va întoarce împotriva identității eclesiale a Bisericii. Influența francilor asupra Bisericii va eroda în timp conștiința eclesială.

Carol cel Mare (768-814) și fiul său Ludovic cel Pios (814-840) încearcă printr-o alianță cu ierarhii să dezvolte un proiect de societate în care virtuțile creștine să fie valorificate în sens civilizator. De aici decurge misiunea civilizatoare a conducătorilor atât politici, cât și eclesiastici. Aristocrația trebuie formată la curtea imperială, iar preoții trebuie formați de ierarhi. *Există o acțiune convergentă a Statului și a Bisericii, astfel încât misiunea Bisericii își diluează conștiința eclesială, fiindu-i lezate vocația și identitatea ei înrădăcinate în mesajul și duhul Evangheliei. Este dezvoltată în această perioadă o puternică structură eclesiastică, dar episcopii franci se manifestă ca fiind tot mai înstrăinați de duhul Bisericii și de menirea ei sfințitoare.*

Ideea unității imperiale împărtășită de Carol cel Mare va fi continuată de împăratul Otto I. Acesta a fost încoronat rege la Aix-la-Chapelle în anul 936 și împărat la Roma în anul 962 de către papa Ioan al XII-lea. Din motive diplomatice, pentru ameliorarea relațiilor cu Imperiul Bizantin, Otto I va obține pentru fiul său mâna prințesei bizantine Teofana. Noul imperiu va purta în mod sugestiv titulatura „Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană". Pe de o parte, se urmărea afirmarea continuității Imperiului Roman, pe de altă parte, era evidențiat rolul important al neamurilor germanice.

Otto al II-lea a consolidat structurile imperiului. Otto al III-lea, încoronat la Roma în 983, părea să aibă un rol deosebit pentru creștinătatea occidentală. A primit o educație impresionantă la Roma, de la Adalbert din Praga (considerat sfânt în Apus) și de la Gerbert d' Aurillac, arhiepiscop de Reims. Gerbert era un erudit excepțional, format în Catalonia,

având interferențe cu lumea culturală arabă și cunoștințe remarcabile de aritmetică, geometrie, muzică și astronomie. Cu ajutorul împăratului Otto al III-lea, el a devenit papă în 999, sub numele de Silvestru al II-lea.

Împăratul și papa pun la cale un proiect ambițios de întărire a creștinătății occidentale, având în vedere includerea în acest proiect atât a ungurilor, cât și a slavilor. În mutațiile tiparelor de gândire survenite în jurul anului 1000, preocuparea pentru un reviriment al creștinismului (dar înțeles mai ales în latura sa socială și politică) este o componentă semnificativă. În jurul anului 1000 sunt încreștinați ungurii și scandinavii, iar croații intră sub autoritatea francilor încă din secolul al IX-lea.

Pentru înțelegerea mentalității și contextului istoric specifice anului 1000 sunt definitorii cronicile scrise de călugărul Raoul Glaber, cuprinse în cinci cărți de *Istorii* despre perioada 985-1046. Spaimele anului 1000 însoțesc așteptarea înfrigurată a celei de-a doua veniri a Mântuitorului. La un mileniu de istorie după Întruparea Fiului lui Dumnezeu, omenirea este concentrată pe semnele prevestitoare ale revenirii Mântuitorului, traversând angoasa disoluției unei lumi, favorizată de magia anului 1000. La începutul celui de-al doilea mileniu se constată o schimbare de paradigmă și în spiritualitatea creștină occidentală, respectiv în gândirea teologică. Se trece de la o spiritualitate centrată pe ritualism (spiritualitatea specifică epocii carolingiene) la o spiritualitate a acțiunii, în care cultul sfintelor moaște și pelerinajele au un rol semnificativ.

Cronicarul Raoul Glaber (cca 985 - cca 1046) arată că există o misterioasă legătură între sentimentul așteptării celei de-a doua veniri și intensificarea semnificativă a pelerinajelor făcute de occidentali către Ierusalim sau Compostela (unde, conform unor mărturii, s-ar fi descoperit mormântul Sf. Ap. Iacov, martirizat la Ierusalim). Ținând seama de aceasta, s-ar putea spune că gândirea teologică este una care îl orientează pe credincios către acțiune și către implicare în realitatea concretă a istoriei. Deziluzia așteptării eshatologice neîmplinite este convertită într-o furibundă investire în istorie cu scopul de a o schimba. Omul de la începutul celui de-al doilea mileniu încearcă să devină făuritorul propriului destin.

Eshatonul este istoricizat, Ierusalimul ceresc nu mai este așteptat, ci se începe o pregătire pentru cucerirea Ierusalimului terestru. Dimensiunea

interioară a pelerinajului se diluează. Dacă în spiritualitatea eclesială ancorată în experiența Bisericii, prin pocăință și rugăciune, credinciosul străbate întâi de toate un traseu de înnoire duhovnicească, pelerinajul dezvoltat în spiritualitatea de la începutul mileniului al II-lea este unul istoricizat, în care atenția este îndreptată asupra modificărilor de ordin exterior. În această atmosferă se pregătește mentalitatea cruciadelor.

Există o mutație esențială în raport cu gândirea și atitudinea ultimelor veacuri din mileniul I, dominate de gândirea Fericitului Augustin. În perioada respectivă, istoria nu era valorificată suficient, considerându-se că se poate face prea puțin în lumea căzută și dominată de păcat, atenția îndreptându-se către cetatea cerească. *La începutul mileniului al doilea, ca urmare a așteptărilor înșelate de faptul că cea de-a doua venire a Domnului Hristos nu se întâmplase în mod istoric, se trece la o gândire și acțiune mai pragmatice, prin care istoria să poată fi modelată, astfel încât paradisul să fie instaurat în planul terestru al istoriei.*

În lucrarea *Anul 1000*, plecând de la mărturiile relatate în cronicile de epocă ale lui Glaber, istoricul Georges Duby evidențiază aceste modificări de paradigmă. Referindu-se la mutația din plan religios, Duby observă: „Ce înseamnă de fapt anul o mie de la Întrupare și de la Răscumpărare? Începutul unei schimbări majore, trecerea de la o religie ritualică și liturgică – cea a lui Carol cel Mare, dar și cea de la Cluny – la o religie activă care se întrupează, cea a pelerinilor ce se îndreaptă spre Roma, spre mănăstirea Sfântului Iacov sau spre Sfântul Mormânt și, nu peste multă vreme, cea a cruciaților" (Dominique Barthélemy, *Anul o mie și pacea lui Dumnezeu*, p. 31).

Răspândirea influenței papalității și generarea unei rețele extinse prin care se promovează în mod instituționalizat un mod de a fi sunt facilitate prin ordinul călugărilor de la Cluny (910-1150). Mănăstirea acestora a fost înființată de ducele Guillaume cel Pios, fiind trecută direct sub autoritatea papei, iar monahii fiind absolviți de ascultarea față de alți ierarhi, inclusiv față de episcopul titular al regiunii. Astfel, mai mult decât simbolic, există o legătură directă cu Roma, dezvoltându-se o vastă rețea de abații dependente de mănăstirea-mamă de la Cluny, al cărei abate depindea direct de papă.

Odon din Tours, stareț la Cluny în anii 927-942, și Mayeul, stareț în anii 948-994, au fost reprezentativi prin reformele promovate. Prin ei vor fi relaționate liturghia și spiritul de asceză, precum și dimensiunea

misionară. Misiunea rețelei de abații aflate sub tutela mănăstirii Cluny întărește pe de o parte autoritatea papală în teritoriu, iar pe de altă parte promovează un creștinism în care sunt împletite relațiile dintre seniori și călugări, dintre puterea lumească și viața monastică. Tocmai de aceea, călugării acestui ordin au fost denumiți seniorii de la Cluny.

Modificările de paradigmă din contextul anului 1000 pot fi analizate plecând de la prețioasele relatări ale lui Glaber. Trebuie menționat că acestea sunt scrise în 1030, prin urmare după ce profețiile apocaliptice referitoare la anul 1000 se dovediseră greșite. Mai mulți istorici reliefează că atitudinea milenaristă și promovarea sfârșitului lumii care generaseră spaimele anului 1000 fuseseră cultivate mai mult de oameni simpli. Glaber, călugăr învățat al rețelei clunisiene, avusese un rol mai degrabă în combaterea acestor interpretări deformate, arătând că, de fapt, între 1000-1033, la aniversarea unui mileniu de la Întruparea și Pătimirile Mântuitorului, creștinismul se consolidează. Întărirea creștinismului în lumea occidentală este vizibil prin încreștinarea slavilor, scandinavilor și ungurilor, precum și prin construcția de numeroase biserici (dalbele biserici din Franța, evocate de Glaber).

Polemicile din jurul anului 1000, convulsiile sociale și situațiile cumplite create de foametea din anii 1031-1033 au generat ceea ce s-a numit *pacea lui Dumnezeu*. Violențele sociale și războaiele private între diferiți seniori au motivat o angajare din partea reprezentanților Bisericii și a oamenilor simpli pentru instituționalizarea păcii sau a răgazului lui Dumnezeu. Astfel au fost posibile numeroase armistiții, generate de anumite momente privilegiate.

Dominique Barthélemy arată că în jurul anului 1095 se atinge punctul culminant al instituțiilor legate de pacea lui Dumnezeu. El susține că insuficienta relativizare a sintagmei *pacea lui Dumnezeu* va supraestima rolul ei, transformând-o într-o matrice pentru anumite modificări semnificative din secolul al XII-lea. Istoricul francez evidențiază astfel relația dintre pacea lui Dumnezeu și cruciadă, comunele urbane, pacea regelui și cavalerie. El precizează că pentru a înțelege adecvat modificările de perspectivă din contextul anului 1000 trebuie depășite prejudecățile care pot bloca un demers onest de cercetare, inclusiv atitudinea vădit anticlericală dezvoltată în mod special în istoriografia secolului al XIX-lea.

1.4. *Renașterea din secolele XII-XIII*

Secolele XII-XIII reprezintă perioada de înflorire a scolasticii. Acum vor fi elaborate marile tratate scolastice, se vor dezvolta universitățile și vor începe construcțiile marilor catedrale care vor marca topografia și istoria Europei. Această perioadă, prin cultura și mentalitatea înnoite în raport cu trecutul, are un rol important pentru evoluția gândirii europene, fiind numită de mai mulți istorici „Renașterea din secolele XII-XIII" (sau o primă fază a Renașterii clasice). Creștinătatea occidentală suferă transformări semnificative în această perioadă. Istoricul american Charles Haskins a remarcat pentru prima dată în 1927 rolul important și specific al acestei perioade.

Istoricul francez Jacques Le Goff arată că în secolele acestea se poate vorbi de o feminizare a creștinismului și de dobândirea unui aspect dolorist. Totodată, în contextul Renașterii din secolele XII-XIII, vor fi redefinite două realități semnificative, natura și rațiunea, cu consecințe deosebite pentru istoria europeană occidentală ulterioară. Cultul pentru Fecioara Maria se dezvoltă foarte mult în Occident în această perioadă. Rugăciunea *Ave Maria* dobândește un statut echivalent cu rugăciunea domnească *Tatăl nostru*. Cultul este însoțit de imagini mariale valorificate în iconografie, miniaturi, sculpturi, broderii. Majoritatea bisericilor sunt închinate Fecioarei Maria (de exemplu, catedrala din Paris, închinată inițial Sfântului Ștefan, devine Notre-Dame de Paris).

Avântul cultului marial și cultivarea exagerată a pietății mariale au contribuit la întărirea aspectului dolorist al creștinismului. Pieta în care Maria este înfățișată ținându-și în brațe fiul, pe Hristos mort, va deveni o emblemă a reprezentării creștinismului. Acum începe să se întărească perceperea unui creștinism în care centralitatea nu mai este deținută de Hristos cel biruitor, Care prin Înviere a învins moartea, ci de Hristos cel Care pătimește, suferind pentru păcatele lumii. Hristos Cel Înviat, biruitor al păcatului și al morții, va lăsa treptat locul durerii lui Hristos, cel Care suferă și moare pentru păcatele omenirii. Este prezentată o anatomie a patimilor, punându-se accentul pe omenescul suferințelor, ceea ce alimentează perceperea Patimilor într-un mod oarecum detașat de Înviere. Se accentuează, așadar, o diferență de

perspectivă între creştinismul occidental şi tradiţia eclesială a Bisericii de Răsărit, unde accentul cade pe biruinţa asupra morţii şi pe slava şi lumina Învierii.

Natura şi raţiunea sunt redefinite prin prisma influenţelor din lucrările lui Aristotel traduse în latină pe filieră arabă. După recucerirea Peninsulei Iberice de către creştini, prin traducerile făcute, învăţaţii evrei şi arabi contribuie la redescoperirea lui Aristotel de către occidentali. Umanismul creştin din secolele XII-XIII se fundamentează pe spiritul aristotelic, iar redefinirea naturii şi a raţiunii are un rol important în cosmologie şi cunoaştere, generând o perspectivă teologică întemeiată pe încrederea în puterea de înţelegere a raţiunii autonome, detaşate de experienţa duhovnicească şi eclesială. De exemplu, Anselm de Canterbury redefineşte raţiunea în sensul propunerii unei *credinţe angajate în căutarea înţelegerii* (*fidens quarens intellectum*).

În Renaşterea din secolul al XII-lea, care constituie contextul generării şi dezvoltării scolasticii, un rol aparte l-a avut reînnoirea dreptului scris. Până acum, în societatea feudală dreptul cutumiar era determinant, preluând multe elemente din jurisprudenţa romană. Începând cu sfârşitul secolului al XI-lea şi continuând cu secolul al XII-lea, se constată o intensificare a preocupărilor pentru studiul ştiinţelor juridice. Bologna este considerată o cetate a spiritului juridic. Reforma gregoriană a determinat un interes sporit pentru cercetările juridice, fiind necesare teoretizări ample. Reînnoirea dreptului şi angajarea serioasă şi consecventă în studiile juridice se află în legătură cu celelalte evenimente care au contribuit la modificările de perspectivă în gândirea şi atitudinea existente în lumea medievală din acea perioadă.

Analiza logică, dezvoltarea unor pledoarii bazate pe raţionamente argumentate metodic şi nuanţat au contribuit la răspândirea unei gândiri bazate pe argumente raţionale, capabilă să fie exprimată printr-o metodă clară şi sistematică. Mai mulţi seniori simt nevoia de a se înconjura de jurişti profesionişti. Acest tip de gândire se răspândeşte dincolo de cercetările scolastice accesibile unui număr restrâns de specialişti în teologie, filosofie şi logică, prin faptul că în acţiunile oamenilor apar multe situaţii care necesită o anumită jurisprudenţă. În felul acesta, educaţia juridică formează o gândire modelată după canoanele logicii formale.

1.5. *Ideea cavalerismului*

Idealul cavaleresc este foarte prezent în planul mentalităților colective în societatea medievală a perioadei scolastice. *Spiritul turnirurilor cavalerești structurate prin coduri ale onoarei în care noblețea și orgoliul se manifestă reciproc poate fi regăsit în amfiteatrele universităților, în marile dezbateri. Este un spirit similar prin care în numele unui ideal se caută afirmarea proprie și învingerea interlocutorului.* Ideea cavalerismului determină nu doar o conduită, un mod de a fi specific Evului Mediu, dar influențează inclusiv gândirea și mentalitatea lumii medievale. Rezonanțe ale cavalerismului se regăsesc chiar în gândirea scolastică din teologie.

Dezbaterile scolastice, prin spiritul lor de competiție, pot fi asemuite cu turnirurile cavalerești: „Magiștri și studenți se înfruntau în competiții ale spiritului din care nu întotdeauna ieșeau triumfători cei dintâi. Școala părea astfel un fel de arenă, locul bravurilor verbale, la fel de înflăcărate ca și bravurile de pe câmpul de luptă și care, ca acestea, îi pregăteau pe combatanți să cucerească lumea. Tânărul Abélard strălucea în aceste turniruri. Ca un cavaler eroic, prin victoriile sale a câștigat glorie, bani, dragostea femeilor" (Georges Duby, *Vremea catedralelor*, p. 150).

Inclusiv în consacrările cavalerești se întâlnește simbolismul religios. De exemplu, reciprocitatea dintre inițierea cavalerească și ideile religioase poate fi observată în descrierea băii cavalerești a lui Rienzo. Este semnificativ, de exemplu, faptul că poetul spaniol Juan Miguel compară consacrarea cavalerească cu o sfântă taină, asmănând-o cu botezul sau căsătoria. Ambiția cavalerească se hrănește cu setea de glorie și de onoare. Atât arta (mai ales în exprimarea stilului gotic), cât și teologia scolastică urmăresc să evidențieze o glorie a lui Dumnezeu în lume, vizibilă și copleșitoare pentru om. Este sublimarea unui omenesc, dar care impresionează prin monumentalitate, prin urmărirea perfecțiunii umane, însă într-un mod autonom.

Merită să amintim, în acest context, idealul martiriului, cu trecerea de la forma sângeroasă din timpul persecuțiilor la înțelegerea sa ca viață ascetică și duhovnicească. Lupta dusă împotriva patimilor va suferi schimbări în perioada aceasta a cavalerismului. *Războiul nevăzut în care*

rugăciunea, asceza, isihia aveau un rol important devine un război văzut în care lupta militară în numele valorilor creștine este tot mai prezentă. Denumirea de *miles Christi* îi desemna pe cei care asumau martiriul în cheie duhovnicească. În secolul al XI-lea, papa Grigorie al VII-lea elaborează un nou concept: *miles sancti Petri*. Trecerea de la *miles Christi* la *miles sancti Petri* reflectă schimbarea de perspectivă și de atitudine.

Clericii încep să susțină ordinele cavalerești angajate în protejarea preoțimii, a pelerinilor spre Locurile Sfinte și a celor neajutorați. În acest context, învestitura cavalerească, inițial o ceremonie laică, dobândește un tot mai pronunțat simbolism religios. *Reconquista*, *cruciadele și alte evenimente marchează modificarea de mentalitate manifestă prin trecerea de la concentrarea pe experiența duhovnicească și eclesială, mijloace de dobândire a Ierusalimului ceresc, la lupta militară pentru cucerirea Ierusalimului terestru* și la eliberarea unor locuri considerate sfinte de sub dominația păgânilor, identificați cu musulmanii. *Reconquista* își are punctul de plecare în propaganda de la Cluny în apărarea pelerinilor către Santiago de Compostela. Totodată, papa Urban al II-lea (singurul suveran pontif dat de Cluny) este cel care va milita pentru ideea de cruciadă în vederea cuceririi Ierusalimului.

Această schimbare de perspectivă asupra modului de înțelegere al martiriului, al mărturisirii cu prețul vieții al lui Hristos este bine ilustrată în celebrul poem epic *Cântecul lui Roland.* Ca personaj istoric, Roland este nepotul lui Carol cel Mare, fiind trimis de acesta să lupte în Pirinei. El a murit în secolul al VIII-lea în trecătoarea Roncevaux, în timpul unei ambuscade. Nașterea tradiției epice în secolul al XI-lea, referitoare la acest personaj, considerat a fi un erou, este asumată ca o paradigmă a martiriului. Înainte de a muri, eroul închină un imn spadei sale Durandal, manifestându-se astfel ca un slujitor fidel al unui Dumnezeu războinic (am putea spune că e mai degrabă prezentă receptarea Dumnezeului răzbunător al Vechiului Testament). Cerul se deschide și sufletul eroului este purtat de îngeri către paradis. În *Cântecul lui Roland* pot fi identificați germenii codului etic cavaleresc.

În concluzie, privind atent la ideea cavalerismului, s-ar putea spune că, deși s-a încercat trecerea de la estetic la etic, este evidentă o anumită amăgire, întrucât principala articulație a gândirii, acțiunii și conduitei

cavalerești rămâne fundamental legată de trufie: „Ca ideal de viață frumoasă, concepția cavalerească are un caracter foarte special. În esență, este un ideal estetic, clădit din fantezie pestriță și din emoție înălțătoare. Dar vrea să fie un ideal etic: gândirea medievală nu putea acorda unui ideal de viață decât un loc nobil, punându-l în legătură cu evlavia și cu virtutea. În această funcție etică însă, cavalerismul înșală tot timpul așteptările: este tras în jos de originea lui legată de păcat. Căci miezul idealului rămâne trufia, înălțată până la frumusețe” (Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, p. 92).

Subiecte de rezolvat

1. Prezentați momentele semnificative ale contextului istoric în care apare scolastica.
2. Analizați implicațiile modificărilor în planul mentalității în jurul anului 1000.
3. Evidențiați implicațiile cavalerismului în viața și gândirea Evului Mediu.

Bibliografie

Autori contemporani

1. Barthélemy, Dominique, *Anul o mie și pacea lui Dumnezeu*, Ed. Polirom, Iași, 2002;
2. Bloch, Marc, *Societatea feudală*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1996;
3. Duby, Georges, *Anul 1000*, Ed. Polirom, Iași;
4. Duby, Georges, *Vremea catedralelor*, Ed. Meridiane, București, 1998;
5. Le Goff, Jacques, *Evul Mediu și nașterea Europei*, Ed. Polirom, Iași, 2005;
6. Le Goff, Jacques, *Omul medieval*, Ed. Polirom, Iași, 1999;
7. Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, Ed. Humanitas, București, 2002;
8. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007.

2. Exigențele și implicațiile gândirii scolastice

Cuvinte-cheie: *stil gotic, școli episcopale, dialectică, scolastică, filosofie medievală, rațiune, credință.*

2.1. *Arhitectură gotică și gândire scolastică*

Construcția marilor catedrale gotice începe în secolele XII-XIII. Este perioada unei Renașteri în cadrul Evului Mediu, o epocă de dezvoltare a orașelor, a universităților și a gândirii scolastice, numită sugestiv de istoricul Georges Duby *vremea catedralelor*. *Stilul gotic al catedralelor începute între 1130-1280 reprezintă nu doar un nou mod al artei și arhitecturii bisericești, ci exprimă spiritul noii gândiri consolidate în perioada scolastică.* Originea stilului gotic o găsim la Suger, abatele mănăstirii Saint-Denis, unde se află biserica necropolă a regilor Franței din vremea lui Dagobert. Carol Martel, Pepin cel Scurt, Carol cel Pleșuv, Hugo Capet și urmașii săi se găsesc îngropați în criptele de la Saint-Denis.

Călugărul Suger era prieten din copilărie cu regele, ajungând astfel la o impresionantă influență politică. Suger a folosit bogăția mănăstirii pentru a crește fastul cultului. Cu intenția de a spori autoritatea regelui, mai ales în raport cu împăratul Imperiului Romano-german, Suger recuperează și valorifică moștenirea carolingiană, inclusiv în artă. El aduce mai multe obiecte de la Aachen și din regiunea Meuse, pe care le folosește împreună cu arta romanică, cu un rol inovator în perspectiva teologică asupra artei liturgice. Biserica de la Saint-Denis trebuia să strălucească mai mult decât toate celelalte biserici, așa cum regele era deasupra seniorilor.

Inspirat de lucrările Sfântului Dionisie, abatele Suger construiește o imagine ierarhică a universului vizibil și invizibil, în care centralitatea este dată de faptul că Dumnezeu este lumină. Fiecare făptură se poate împărtăși diferențiat de această lumină, în funcție de propria

capacitate. *Artă a verticalității, a ascensiunii, stilul gotic reflectă efortul omului de a cuceri cerul, de a se înălța prin forțe proprii către paradis.*

Așa cum în plan istoric așteptările înșelate cu privire la cea de-a doua venire a Mântuitorului vor fi convertite într-o focalizare a atenției spre făurirea Ierusalimului ceresc în această lume (spiritul cruciadei reflectă sugestiv această schimbare de mentalitate), în planul artei bisericești, stilul gotic depășește reprezentarea conform căreia Dumnezeu este Cel Care are inițiativa, coborând spre lume (cerul pogorând spre pământ) și subliniază asaltul omului de cucerire a cerului. Accentul este pus pe efortul autonom al omului. *Slava tainică împărtășită în experiența smerită a luminii necreate este transformată într-o glorie vizibilă prin monumentalitatea copleșitoare a luminii create.*

În universul ierarhizat „lumina inundă întreaga lume, o așază în ordine și coeziune și, dat fiind că orice obiect o reflectă într-o măsură mai mare sau mai mică, această iluminare produce, printr-un lanț continuu de reflectări, o mișcare intensă dinspre adâncimile întunericului, o mișcare de reflecție îndreptată spre sursa de lumină. În felul acesta, actul luminos al creației instituie, prin el însuși, o ascensiune progresivă, din treaptă în treaptă, spre Ființa invizibilă și inefabilă de la care purcede totul. Totul se întoarce la ea, prin intermediul lucrurilor vizibile care, la nivelurile superioare ale ierarhiei, reflectă din ce în ce mai bine lumina [...] această concepție reprezintă cheia înțelegerii noii arte, a artei din Franța, al cărei model este biserica abațială a lui Suger. O artă a strălucirii și a iluminării progresive” (Georges Duby, *Vremea catedralelor*, p. 131).

Am invocat aceste aspecte referitoare la dezvoltarea catedralelor ținând seama de strânsa legătură cu viața orașelor și a universităților. Spiritul orașului universitar generează un suflu nou. Există o transformare succesivă a școlii. Pentru o bună perioadă de timp, școlile din jurul mănăstirilor constituie focare de cultură și de educație. Învățământul se dezvoltă în strânsă legătură cu viața mănăstirii, concentrată pe meditație și contemplarea adevărului. La începutul celui de-al doilea mileniu, în contextul dezvoltării orașelor și apariției catedralelor, școala episcopală se consolidează în jurul catedralei. În cadrul acestei școli este promovat un stil nou, mai deschis către lume.

Profesorii și elevii acestor școli episcopale nu mai trăiesc în izolare ca în mănăstiri, ci participă activ la viața orașului. Școlile rămân sub autoritatea Bisericii, însă în mod progresiv are loc dezvoltarea unui învățământ care se detașează treptat de spiritul tradiției eclesiale. De exemplu, astfel de școli s-au dezvoltat la Laon și Chartres. Atunci când s-a închis șantierul la biserica Saint-Denis, Parisul deținea supremația școlilor episcopale, prin școala de la Notre Dame. Această școală era extrem de căutată de învățăcei din toate regiunile Europei din cauza faimei lui Abélard, precursor al scolasticii. Spiritul de aventură și de onoare al cavalerismului și spiritul de inițiativă al negustorilor se regăsesc în cadrul școlilor.

În școala episcopală, Abélard propune ca disciplină reprezentativă în studiul teologiei dialectica, anticipând ceea ce urma să se accentueze în gândirea scolastică. „Artă a raționamentului, exercițiu pentru ceea ce este *ratio*, dialectica pune pe prim-plan între facultățile clericului rațiunea, reflexul divinității pe care ființa sa îl proiectează. Toți profesorii și toți discipolii lor consideră inteligența drept arma cea mai eficientă, cea care poate conduce spre adevărate izbânzi și îți îngăduie să pătrunzi încetul cu încetul tainele lui Dumnezeu [...]. Expunerea textelor pe rând, cercetate cu inteligență, interpretate și într-un sens, și în celălalt; punerea lor sub semnul întrebării; discutarea lor; concluzia finală: preceptele. Aceasta este metoda pe care o experimentează Abélard și o impune” (Georges Duby, *Vremea catedralelor*, p. 152).

Catedralele gotice, asemuite prin monumentalitatea lor cu tratatele de teologie din scolastică, sunt expresii ale spiritului rațional manifestat cu minuțiozitate în detalii. Pe lângă influența filosofică generată de lucrările lui Aristotel traduse din arabă, se constată și preluarea unor cunoștințe de matematică de la gânditorii arabi. Logica universului explicabilă din punct de vedere fizic și matematic se reflectă în structura rațională a catedralei gotice. Sculptura trebuie să întrupeze o ordine modelabilă din perspectivă matematică.

Pentru prima dată în explicarea universului, în interpretarea referatului biblic al Facerii, Thierry de Chartres renunță la simbolismul religios, adoptând o gândire fizicistă. El explică armonia universului prin patru elemente fizice. Geometrul poate să exprime prin deducții

matematice ordinea fizică a universului. În școlile episcopale de la Chartres sunt valorificate elemente de geometrie și aritmetică, aspecte din lucrările traduse ale lui Euclid și Ptolemeu. În construcțiile de la biserica Saint-Denis sunt utilizate în premieră instrumente ale geometriei și aritmeticii.

Avântul și elanul manifestate în vremea construcției catedralelor sunt în legătură cu dezvoltarea gândirii scolastice. Pe șantierele de la Paris, Chartres, Amiens, Reims sunt folosite și perfecționate cunoștințe deprinse în școlile episcopale și universități. Aplicarea unor formule teoretice, perfecționarea calculelor și proiectarea unui edificiu sunt rezultate ale aprofundării cunoștințelor predate în școli. Astfel, cei implicați în construirea catedralelor se simt solidari cu universitățile.

Robert Grosseteste cunoștea astronomia lui Ptolemeu și comentariile gânditorilor arabi pe marginea lucrărilor lui Aristotel. El valorifică aceste cunoștințe pentru a dezvolta o teologie a luminii întrupată în estetica noului stil gotic. Astfel, arată că lumina fizică reprezintă ceea ce este mai frumos și mai bun din realitatea naturală. Albert cel Mare sublinia la rândul său că frumosul reprezintă o strălucire a formei. Gândirea lui Robert Grosseteste exprimată în lucrarea *Tratat despre linii, unghiuri, figuri, reflecții și refracții ale razelor* reprezintă o nouă geometrie, cea a epurelor (proiectare a liniilor în diferite planuri). Rigoarea formelor arhitecturii gotice provine din valorificarea cunoștințelor științifice dobândite în cadrul studiilor universitare. Astfel raportul dintre catedrală și universitate, dintre arhitectură gotică și gândire scolastică este foarte strâns.

Se poate face o legătură între teologia scolastică și arhitectura gotică. Atunci când vorbește de relaționarea teologiei scolastice cu arhitectura gotică, Erwin Panovsky nu se referă la doctrine explicite ale scolasticii ce au influențat direct arhitectura gotică, ci pleacă de la un *modus operandi*, un mod de a fi direcționat de teologia scolastică care generează un mod de a face.

Prin felul ei analitic de a aborda Revelația, prin obsesia de a-L demonstra pe Dumnezeu, teologia scolastică recurge la tot felul de tehnici (de exemplu împărțirea pe capitole a lucrării, ordonarea operei după un plan logic ce derivă o idee din alta), încercând să epuizeze rațional

Revelația. Prin acest efort raționalist este vizată o elucidare a tainelor Revelației, pentru aceasta urmărindu-se în scrierea lucrărilor teologice crearea unor simetrii artificiale.

2.2. *Reprezentanți semnificativi ai gândirii scolastice*

2.2.1. ***Pierre Abélard***

Pierre Abélard (1079-1142) a dominat gândirea primei jumătăți a secolului al XII-lea. Personalitate puternică, cu o inteligență sclipitoare, Pierre Abélard e dificil și impulsiv ca temperament, fascinând și seducând deopotrivă auditoriul. Discipolii săi s-au atașat de el, urmându-l peste tot, iar în viața sa particulară rămâne celebră relația sa pasională cu Héloise. Abelard descindea dintr-o familie nobilă. A studiat la Chartres și Paris, predând apoi dialectica și teologia la Melun, Corbeil și Paris, cu un succes impresionant la auditoriu, ceea ce i-a adus atât faimă, cât și invidii dușmănoase.

Abélard s-a distins prin capacitatea sa uluitoare de a aprofunda temele dezbătute, într-o manieră logică, având o încredere neclintită în puterea de cunoaștere a rațiunii. Se implică în faimoasa dispută a universaliilor, criticând deopotrivă nominalismul exclusivist al lui Roscelin și realismul exagerat promovat de Guillaume de Champeaux. Abélard susține o variantă a nominalismului, afirmând că universalul nu este o realitate, dar nici un simplu nume, ci un discurs. Limbajul format din cuvinte convenționale exprimă conceptul. În relația dintre autoritate și rațiune prevalează rațiunea. El inversează expresia profesorului său de teologie, Anselm de Canterbury, din *credo ut intelligam* în *intelligo ut credam*.

În lucrarea sa *Dialectica*, Abélard arată că adevărata știință este logica. Cunoașterea autentică trebuie să fie exprimată printr-un discurs rațional, supus exigențelor logicii formale. Lucrarea cu un rol semnificativ în structurarea metodologiei scolastice este *Pentru și contra* (*Sic et non*), conținând o diversitate de texte grupate în ceea ce presupune o contradicție aparentă. Alăturarea contradicțiilor și accentuarea lor în mod voit urma să stimuleze cititorul în găsirea și demonstrarea soluției corecte. Acest mod de cercetare prin prezentarea a două teze ireconciliabile asupra aceleiași probleme, prin punerea de întrebări, cultivându-se sistematic

îndoiala pentru a ajunge la adevăr prin rațiune, va sta la baza consolidării metodologiei scolastice.

Abélard va folosi din tradiția antică inclusiv aspecte ale unei gândiri ezoterice specifice lui Hermes Trismegistul. De exemplu, atunci când arată că Treimea a fost anticipată în Antichitate prin triada Dumnezeu-nous-sufletul lumii, el se inspiră din platonism și gândirea ocultă a lui Hermes. Recunoscând valoarea demonstrativă a filosofiei în sine, Abélard nu înțelege filosofia ca un instrument apologetic pus în slujirea adevărurilor de credință. El este mai degrabă încrezător precum anticii în *philosophia perennis*. Considerat el însuși continuator al lui Socrate, Platon și Aristotel, Abélard nu intenționează neapărat să structureze o filosofie creștină, ci mai curând își concentrează efortul spre eliberarea filosofiei în raport cu autoritatea teologiei.

Abélard nu propune doar cultivarea unei reflecții filosofice autonome în raport cu autoritatea credinței evanghelice, ci este încrezător în știința sacră a Antichității care determină un mod filosofic de a fi. El aproape că arată echivalența dintre modul de viață al filosofilor păgâni și experiența celor angajați pe calea credinței creștine. În acest sens, el menționează „modul de viață al filosofilor păgâni, ca și învățăturile lor, exprimă foarte puternic, într-adevăr, perfecțiunea evanghelică și apostolică; ele nu diferă de religia creștină cu nimic sau doar cu foarte puțin” (Abélard, *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, p. 29).

Abélard va avea o contribuție determinantă legate de intensificarea preocupărilor pentru dialectică și pentru folosirea acesteia în domeniul teologiei. Abélard nu credea doar în posibilitatea investigării adevărurilor de credință prin dialectică, ci și în argumentarea și dovedirea acestor adevăruri prin argumente raționale. Rațiunea autonomă detașată de autoritatea experienței eclesiale devine temei al teologhisirii. Astfel *se pun bazele unei apologetici scolastice structurate prin argumente raționale pentru demonstrarea adevărurilor de credință, inclusiv pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, având ca temei rațiunea autonomă dezrădăcinată din experiența harului ca putere de viață dumnezeiască în Tradiția Bisericii.*

Abélard nu contestă direct legitimitatea și autoritatea Tradiției, însă consideră că printr-o interpretare precară a ei sunt generate contradicții interne. În lucrarea sa *Sic et non,* el evidențiază mai multe astfel de contradicții. *Abélard susține că prin dialectică, folosindu-se rațiunea, este salvată autoritatea Tradiției, depășindu-se contradicțiile ei interne.* Îndrăzneala lui Abelard de a folosi dialectica este fără precedent, el invocându-L în sprijinul metodei sale chiar pe Domnul Hristos Care punea întrebări preoților templului. Astfel, pentru Abelard teologia este redusă la dialectică, întrucât adevărurile de credință pot fi înțelese de intelect și explicitate prin intermediul rațiunii analitice, al conceptelor și al demonstrațiilor.

Abelard, în *Logica ingredientibus,* arată că logica este atât un instrument al filosofiei, cât și o știință distinctă care poate identifica și investiga adevăruri în mod independent de Revelație. El susține că logica asumată ca știință determină o metodă de studiu valabilă în toate domeniile (această poziție va influența consolidarea metodei scolastice în apologetică și în teologie). Este vorba de o știință a discursului în care arta de a realiza argumente și demonstrații se conjugă cu atenția predilectă în realizarea unui discurs care să fascineze din punct de vedere intelectual.

2.2.2. ***Albert cel Mare***

Albert (1206-1280), supranumit *Magnus* de contemporani, a impresionat prin cultura sa enciclopedică. A studiat la Bologna, Padova, Köln și Paris. A intrat în ordinul dominican, predând în mai multe orașe (Paris, Köln, Freiburg, Regensburg, Strasbourg). A scris un număr mare de opere de teologie, filosofie morală, logică și filosofia naturii. Albert a avut o importanță considerabilă în dezvoltarea învățământului scolastic, fiind citat de numeroși autori scolastici alături de Aristotel, Avicenna și Averroes. Este cel care a afirmat cu îndrăzneală și în mod constant puterea deplină a rațiunii în cunoaștere și faptul că filosofia trebuie să aibă o identitate de sine stătătoare în raport cu teologia. Filosofia nu mai trebuie să rămână doar o *ancilla theologiae*.

Albert cel Mare este primul gânditor al Evului Mediu care a susținut cu tărie că filosofia trebuie să se emancipeze de sub tutela teologiei, că trebuie să devină autonomă în raport cu gândirea teologică. Dialectica, asumată ca știință a științelor și artă a artelor, a fost promovată cu măiestrie de Albert cel Mare, acesta manifestând o magie a seducției prin rațiune. Rațiunea era folosită inclusiv pentru a formula unele experiențe de tip magic (denumirea de *Magnus* amintește de apelativul *Trismegistul* dat lui Hermes pentru abilitățile sale în plan ocult și ezoteric).

Albert cel Mare vădește o curiozitate intelectuală de nestăvilit. Dorea să lectureze tot ce era disponibil la timpul său, precum era interesat să citească în cartea naturii, investigând cu atenție fenomenele lumii. Spiritul său enciclopedic îl va determina să încerce unificarea tuturor cunoștințelor, dincolo de domeniile specifice de cunoaștere. *Albert cel Mare dezvoltă o magie a rațiunii, influențând apariția misticii speculative (Meister Eckhart și Jacob Bohme). Amprenta neoplatonică păgână este evidentă în mistica Unului.*

Albert cel Mare crede într-o spiritualizare progresivă prin care poate reuni totul în cadrul unei mistici speculative. Este expresia unei abordări în spirit gnostic. „E vorba de o raționalitate înglobantă, în măsura în care spiritul uman este în mod esențial apt să facă acest parcurs [...]. Acest model de raționalitate înglobantă l-am întâlnit încă de la începutul Evului Mediu timpuriu, odată cu opera lui Eriugena. El este atotprezent la Albert, preocupat să adune orice disciplină și orice element al realului în ceea ce am putea numi o *alchimie spirituală totală*" (Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii*, pp. 165-166).

2.2.3. *Toma de Aquino*

Supranumit *prințul filosofiei scolastice*, Toma de Aquino este un gânditor ce promovează un sistem conceptual bine articulat și unitar, cu influența cea mai mare în teologia scolastică cu un impact considerabil de-a lungul timpului și până astăzi. Toma (1225-1274) a fost fiul contelui Landolfo din Aquino, nobil german la curtea împăratului Frederic al II-lea. Avea un temperament echilibrat, fiind

foarte tenace și manifestând un spirit metodic. A scris enorm. Dintre numeroasele sale lucrări, cele mai semnificative rămân *Summa contra gentiles* și *Summa theologiae*. Prima este o apologetică rațională elaborată la solicitarea superiorului general al Ordinului dominicanilor, în care este folosită exclusiv rațiunea în vederea convertirii musulmanilor din Spania la creştinism. A doua este un monumental tratat de teologie, însumând 630 de probleme abordate în peste 10 000 de întrebări.

Toma arată că lumea naturală poate fi cunoscută prin simțuri și rațiune, pe când lumea supranaturală necesită credința. El face distincția dintre esență și existență în cazul lucrurilor create, pe când în cazul lui Dumnezeu esența este unificată cu existența. Pentru Toma, sufletul are cinci facultăți: vegetativă, senzitivă, apetitivă, locomotoare și intelectuală. Intelectul este cea mai nobilă facultate a sufletului. Înțelepciunea este văzută ca fiind cea mai înaltă dintre virtuți, dând fericirea adevărată. Reflecția lui Toma de Aquino a ridicat prestigiul teologiei scolastice pe cele mai înalte culmi, fiind considerat emblematic pentru gândirea scolastică.

Deși tradiția scolastică a folosit logica, aceasta fiind percepută știința cea mai înaltă, generând o gândire medievală bazată pe o metodologie riguroasă și o argumentare clară, tehnica rațiunii discursive produce pe de o parte ariditate, formalism și lipsă de originalitate și de intuiție, iar pe de altă parte se amestecă cu un filon de tip păgân din Antichitate. De exemplu, averroismul latin ilustrat prin Siger Brabant și Boethius din Dacia (denumirea Danemarcei din acea perioadă) ilustrează acest lucru. *Acest sincretism bizar dintre logică și magie, dintre rațiune și păgânism existent în cadrul gândirii scolastice rămâne o ipoteză care trebuie investigată prin cercetări aprofundate.*

De exemplu, referitor la această problematică, redutabilul istoric D. Knowles menționează: „Este sigur că în cazul averroismului latin s-a profesat un aristotelicism integral și că a existat un aport considerabil al gândirii naturaliste și cvasipăgân atât în cazul profesorilor, cât și al studenților. Mai ales interpretarea tomistă a psihologiei aristoteliene era considerată riscantă din punctul de vedere al învățăturii

credinței creștine. Atunci când în 1277, Tempier a condamnat mai multe propoziții aristotelice, câteva din acestea au fost imputate lui Toma de Aquino" (D. Knowles, D. Obolensky, *Le Moyen Age,* p. 432).

Spre deosebire de alți scolastici, Toma de Aquino este atent să nu reducă gândirea sa la o filosofie autonomă în raport cu Revelația. Cultivând cu o dăruire excepțională vocațiile specifice ale ordinului dominican, el reușește o sinteză strălucită între contemplația specifică monahismului și activitatea din învățământ. A dovedit o adevărată harismă de profesor, de magistru care, meditând și reflectând la un adevăr, are capacitatea de a-l comunica auditoriului.

Toma este preocupat de unitatea științei sacre. Deși există o diversitate apreciabilă în studiul lui Dumnezeu și al Creației, el caută perspectiva unitară a științei divine. Filosofia este folosită în măsura în care este utilă prezentării și explicitării perspectiv teologice. Din perspectiva cunoașterii, Toma arată că orice știință este subordonată celei din care derivă are principiile. Există o ierarhizare a științelor. Teologia este în vârf, dar există o cunoaștere superioară teologiei care este rezervată vederii fericite.

Pentru Toma, rațiunea înaintează în cunoaștere sub călăuzirea credinței. Rațiunea poate aprofunda adevăruri ale Revelației, chiar pe cele mai presus de rațiune, fără a apela în mod necesar la autoritatea credinței. *Există o dinamică și o întrepătrundere între rațiune și credință, dar în actul cunoașterii nu se poate vorbi de o coexistență simultană a acestora. Toma arată că un lucru care a fost demonstrat rațional nu mai necesită credința.* Aceasta este implicată doar în situația în care rațiunea se dovedește neputincioasă în fața realității supuse cunoașterii.

Deși în gândirea lui Toma de Aquino există o reciprocitate între rațiune și credință, se poate vorbi de tomism ca filosofie extrasă din lucrările Doctorului creștin, care face apel exclusiv la rațiune. „Filosofia tomistă este un ansamblu de adevăruri riguros demonstrabile, și ea se poate justifica în mod exact ca filosofie numai prin rațiune. Când Sfântul Toma vorbește ca filosof, sunt avute în vedere doar demonstrațiile lui, și nu contează că teza pe care o susține apare așa cum o arată credința, pentru că el niciodată nu determină intervenția

acesteia din urmă în dovezile a ceea ce el consideră ca rațional demonstrat [...] între teologie, care-și situează principiile în articolele de credință, și filosofie, care cere doar rațiunii ceea ce ne poate face cunoscut despre Dumnezeu, există o diferență de gen” (Etienne Gilson, *Tomismul*, p. 39).

Referindu-se la teologie, Toma de Aquino o numește doctrină sfântă și arată că este o știință care-L are ca Subiect pe Dumnezeu. În această știință este folosită rațiunea, dar nu pentru dovedirea adevărurilor primite prin credință, întrucât acest lucru ar contribui la scăderea meritului credinței. Așa cum, în ierarhizarea științelor, o știință se întemeiază pe principiile științei superioare ei, la fel în teologie se poate vorbi de principii concretizate în articolele de credință.

În spațiul apusean, Toma de Aquino a fost trecut în rândul sfinților în 1323. La Conciliul din Trento (1545-1563), *Summa theologiae* a fost depusă pe altarul catedralei din acest oraș alături de Sfânta Scriptură. În 1879 și 1921, opera lui Toma de Aquino este declarată de Vatican filosofia oficială a Bisericii Romano-catolice.

În 1879, în enciclica *Aeterni Patris*, papa Leon al XIII-lea proclamă perenitatea tomismului și îi îndeamnă pe filosofii catolici să se inspire din gândirea lui Toma. În 1963, papa Pius al VI-lea afirmă că învățătura tomistă nu este o comoară doar a ordinului dominican și nici măcar doar a Bisericii Romano-catolice, ci a întregii lumi. Modalitatea de abordare supraetajată a filosofiei și a credinței, adoptată oficial de Biserica romano-catolică la Conciliul I Vatican, sub influența gândirii tomiste, va aduce și prejudicii în ceea ce înseamnă experiența vie a credinței Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos.

Colin Brown arată că atunci când o filosofie are o intruziune consistentă în explicitarea adevărului de credință, un prim prejudiciu îl constituie amestecul derutant rezultat din combinarea unor elemente din tradiții diferite. În cazul lui Toma de Aquino, elementele de identitate creștină sunt mai ușor de recunoscut, dar în cazul altor scolastici, reformularea credinței creștine după tiparele unei filosofii păgâne deformează creștinismul, făcându-l să nu mai semene cu cel al Noului Testament.

2.3. *Filosofie medievală și gândire scolastică*

2.3.1. ***Depășirea unor interpretări istorice ideologizate, referitoare la Evul Mediu***

O evaluare critică a gândirii scolastice, din perspectiva tradiției eclesiale, nu înseamnă nici refuz fără discernământ, al tuturor realizărilor scolastice, nici excluderea rațiunii și a reflecției critice cu privire la actul credinței. Cu toate acestea, trebuie să o recunoaștem, în Răsăritul creștin s-a împământenit o anumită mentalitate în care scolastica este receptată și prezentată ca fiind o realitate în totalitate negativă.

Pe de o parte, însușirea abordărilor și achizițiilor acestei epoci a scolasticii, cu formele ei de înțelegere și exprimare a adevărului de credință, nu se susține, ținând cont de cele menționate până acum, între care raportul dezechilibrat dintre credință și rațiune, încrederea în puterile judecăților omenești în fața tainelor dumnezeiești, accentul pe eforturile omului, care poate urca spre Dumnezeu în dauna înțelegerii lui Dumnezeu ca prezență personală, iubitoare, Care se dăruiește omului înduhovnicit, înfrumusețat de nevoințele despătimirii, prin Tainele Bisericii.

În același timp, o insuficientă cercetare a contextului și a implicațiilor gândirii scolastice poate determina, pe de altă parte, un pietism autosuficient, în care rațiunea și exersarea ei în reflecția teologică ar putea fi înțelese drept piedici în trăirea autentică a tainelor teologice. Suntem convinși că și această poziție este reducționistă, facilă și comodă prin implicațiile ei, întrucât recurge la întărirea unor clișee într-o manieră simplificatoare, încurajând o gândire lipsită de nuanțe, inadecvată cercetării teologice. Mai mult, se poate ajunge la o ipocrizie atunci când, în numele vieții duhovnicești și eclesiale, scolastica este condamnată în bloc, fără nuanțe, fără luciditate, fără informații privitoare la contextul și specificul gândirii scolastice. În felul acesta, se enunță, cu prea mare ușurință, sentințe nefundamentate, fără cunoștințe desprinse din experiența eclesială autentică și în baza unor informații consolidate.

Astfel de abordări simplificatoare și reducționiste trebuie depășite, chiar și atunci când sunt în atenție distincțiile de perspectivă și de conținut dintre apologetica eclesială și apologetica scolastică. *Mai ales din perspectivă apologetică, considerăm că este riscantă o critică reducționistă și superficială, lipsită de echivalența jertfei în planul vieții efective în raport cu ceea ce se critică.* Nu se poate forma o convingere veridică în cadrul dezbaterii atâta timp cât nu este asumat și trăit ceea ce este afirmat drept convingere; nu se poate împlini mărturisirea adevărului excluzând spiritul de jertfă, întrupat într-un mod de viață autentic, în relația cu interlocutorul nostru, deoarece măsura vieții autentice este dată de starea de jertfă.

Din păcate, *există astăzi tendința ca, dintr-o greșită sau superficială înțelegere să fie dezvoltată o critică rigidă lipsită de nuanțe a scolasticii.* Într-o societate în care devine tot mai dificilă parcurgerea atentă a unui text și dezvoltarea unei reflecții critice, respectând exigențele logicii formale, într-o lume în care absența preciziei și cultivarea sincretismului devine ceva obișnuit, exercițiul scolastic de parcurgere și formulare a unor comentarii pe marginea câtorva pagini din lucrările unor redutabili scolastici ai Evului Mediu pare să devină o probă greu de trecut.

În același timp, critica nefundamentată a gândirii scolastice riscă să se agraveze, câtă vreme ea este amplificată prin atitudinea rezervată, dacă nu chiar ostilă față de tot ceea ce înseamnă Evul Mediu. Plecând de la considerente de tip ideologic, care au avut în vedere rivalitatea și competiția dintre Biserica Romano-catolică și formele seculare ale puterii și ale gândirii, *Evul Mediu este adesea prezentat distorsionat, ca dominat de Inchiziție, de ruguri pe care sunt arși eroii unei științe eliberatoare, condamnați de o Biserică obscurantistă, de vrăjitorie, ciumă, ca un stadiu rudimentar al civilizației. În această perspectivă, atât gândirea scolastică, cât și filosofia medievală sunt depreciate și deformate. O cercetare atentă și onestă, eliberată de chingile unui anumit tip de corectitudine politică, va evidenția însă că lucrurile nu au stat în felul acesta.*

2.3.2. ***Tendințe de interpretare a filosofiei medievale în raport cu gândirea scolastică***

Eliberarea de prejudecățile existente în raport cu filosofia medievală s-a făcut treptat, prin onestitatea intelectuală a unor autori care prin eforturi constante au încercat să redescopere spiritul autentic al unei filosofii, dincolo de straturile unor receptări denaturate și contaminate ideologic câteva secole (ne referim aici la epoci precum Renașterea, modernitatea, Iluminismul, pozitivismul sau neopozitivismul).

Între acești autori care redescoperă realitățile istorice, filosofice și culturale ale Evului Mediu, eliberate de lecturile eronate ale trecutului, merită menționați aici Victor Cousin, Maurice De Wulf, Martin Grabman, Etienne Gilson, Paul Vignaux sau Jacques Maritain. Este semnificativă precizarea că, în principal, critica ideologizată a filosofiei medievale se dezvoltă în spațiul francez, sub influența ideologiei Revoluției franceze. Etienne Gilson va căuta să evidențieze reciprocitatea dintre spiritul Evului Mediu și filosofia creștină, precum și aportul acestora la structurarea identității europene.

Gilson arată că *tocmai îndepărtarea de filonul identității creștine a contribuit la mortificarea gândirii scolastice și că în momentul în care aceasta a devenit o polemică sterilă între raționalisme formalizate excesiv și lipsite de dimensiunea filosofiei sapiențale, s-a ajuns la dezintegrarea gândirii scolastice.* Diluarea sau renegarea aspectului creștin al filosofiei dezvoltate în gândirea scolastică permite destructurarea eșafodajului scolastic. Această teză a lui Gilson a constituit subiectul unor obiecții și critici numeroase.

Gilson analizează, în contextul preocupărilor neoscolastice, dacă se poate vorbi de filosofie creștină și în ce măsură aceasta poate avea o contribuție specifică și edificatoare în reflecția filosofică. El arată că majoritatea filosofilor, fiind sub influența raționalismului de sorginte iluministă, evidențiază opoziția structurală dintre cugetarea filosofică, pe de o parte, și creștinism sau gândirea religioasă, de cealaltă parte. Gândirea filosofică nu se poate dezvolta liber și organic

decât în mod independent față de dogmele credinței și ale Revelației. El arată că inclusiv unii dintre reprezentanții neoscolastici nu sunt de acord cu denumirea de *filosofie creștină*, ci doar cu o filosofie care poate fi într-un acord cu religia creștină.

Filosoful francez arată că dacă filosofia este redusă la un caracter pur instrumental, menit să faciliteze primirea și asimilarea învățăturilor de credință, ea este transformată în apologetică. Gilson analizează în mod pertinent o serie de întrebări și premise cu referire la posibilitatea sau existența unei filosofii creștine.

El arată că sunt mulți istorici care au negat existența istorică a acestei realități. Totuși, Adolf von Harnack a contribuit și el, într-un mod semnificativ, la răspândirea acestei poziții, susținând că în cazul creștinismului primar nu era dezvoltată niciun fel de speculație filosofică. El îi acuză inclusiv pe Părinții Bisericii de elenizarea creștinismului. Credem că aici este necesară o distictie: una este asimilarea creștinismului cu filosofia, oricare ar fi ea (evident, o poziție falsă), și altceva este respingerea oricărui aspect speculativ în interiorul trăirii credinței creștine.

În orice caz, în cadrul gândirii scolastice concretizate prin filosofia medievală, se constată legătura dintre metafizică și religie. Fie că se pleca de la dezvoltarea anumitor raționamente având ca bază de pornire Revelația, fie că, prin aprofundarea cercetării plecând de la date naturale, se ajungea la intuirea sensului profund al existenței, se poate afirma reciprocitatea dintre metafizică și teologie.

Gilson evidențiază unitatea gândirii medievale reflectată prin legătura dintre metafizică și religie. El arată că adevărata creativitate a gândirii medievale constă în faptul că, plecând de la preluarea textelor filosofiei antice, ajunge la o nouă interpretare a acesteia, valorificându-se în acest sens teologia creștină. *Identitatea creștină produce o infidelitate față de filosofia antică, dar care se dovedește a fi creatoare în cadrul gândirii scolastice din Evul Mediu.* Vignaux, succesorul lui Gilson la Ecole Pratique des Hautes Etudes, recunoaște rolul creștinismului în dezvoltarea gândirii medievale, dar arată că denumirea de *filosofie creștină* susținută de Gilson este una non-filosofică.

Alain de Libera se distanțează și el de maestrul său Paul Vignaux, arătând continuitatea în Evul Mediu a modului de viață ancorat în filosofia antică, și influența determinantă a gândirii arabo-musulmane în impunerea aristotelicismului etic drept alternativă de ansamblu la reprezentarea creștină a relației dintre rațiune și credință. Contextul gândirii scolastice constituie, pentru el, creuzetul catalizator al reînvierilor tradițiilor din Antichitatea păgână.

Astfel, *Alain de Libera arată că originalitatea filosofiei medievale, concretizată în cadrul gândirii scolastice, constă nu în transformarea filosofiei antice prin interpretare creștină (poziția lui Gilson), ci în faptul că permite continuitatea filosofiei antice și a moștenirii păgâne într-un mod distinct față de forma efectivă întrupată în Antichitate.* Averroismul latin, dezvoltat pe baza filosofiei grecești din Antichitate, transmisă și comentată la rândul ei de gânditorii arabi, presupune nu doar un mod diferit de gândire față de creștinism, ci și un mod de viață distinct, unul prin care idealul filosofiei și înțelepciunii antice reapare și se afirmă în interiorul creștinismului.

Condamnarea de către Tempier, în 1277, a tezelor specifice averroismului latin, profesat în cadrul Facultății de Artă a Universității din Paris, favorizează răspândirea acestuia în afara spațiului universitar. Alain de Libera arată și analizează efectele deprofesionalizării filosofiei, ale ieșirii ei din spațiul academic în planul mai larg al cetății, cu un rol semnificativ în configurarea profilului intelectualului medieval. Un asemenea intelectual se emancipează prin modul său de viață de reperele afirmate de Biserică. Alain de Libera îi identifică în acest sens pe Dante și Meister Eckhart ca exponenți ai figurilor de intelectuali medievali.

Subiecte de rezolvat

1. Analizați legătura dintre stilul gotic și gândirea scolastică.
2. Observați și comentați influențele tradiției păgâne în scolastică.
3. Explicitați aspectele pozitive ale gândirii scolastice și medievale în contextul mentalității societății contemporane.

Bibliografie

Autori medievali

1. Abélard, *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, Ed. Polirom, Iași, 2008;

2. Toma din Aquino, *Summa theologica*, vol. I, Ed. Polirom, Iași, 2009.

Autori contemporani

1. Duby, Georges, *Vremea catedralelor*, Ed. Meridiane, București, 1998;

2. Gilson, Etienne, *Tomismul*, Ed. Humanitas, București, 2002;

3. Knowles, D., Obolensky, D., *Le Moyen Age,* Éd. Du Seuil, Paris, 1968;

4. Lafont, Ghislain, *O istorie teologică a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003;

5. Lăncrănjan, Ioan Pr., *Încercări de reabilitare a gândirii creștine medievale*, Ed. Anastasia, București, 2003;

6. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007;

7. Panofsky, Erwin, *Arhitectură gotică și gândire scolastică*, Ed. Anastasia, București, 1999.

3. Critica, din perspectiva apologeticii eclesiale, a argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu

Cuvinte-cheie: *argumente raționale, apologetică scolastică, apologetică eclesială, logică formală, logică eclesială, filosofie și științe arabe, universitate.*

3.1. *Universitatea și gândirea scolastică*

3.1.1. ***Influența culturii și științei arabe asupra gândirii occidentale scolastice***

Școlile și apariția universităților în Evul Mediu este legată de dezvoltarea orașelor. Așa cum preciza istoricul Roberto Lopez, orașul medieval reprezenta o stare de spirit. Mediul urban generează un mod specific de a fi. Intensificarea interacțiunilor umane, a relațiilor comerciale și eferverscența specifică mediului urban au constituit cadrul de dezvoltare al învățământului. *Apariția și dezvoltarea universităților reprezintă un moment de cotitură în istoria gândirii și culturii europene. În aceste instituții va fi întrupată tradiția scolastică, cu influență decisivă în înțelegerea, asumarea și explicitarea teologiei, inclusiv în ceea ce privește Apologetica.*

La sfârșitul secolului al XII-lea, școlile (viitoarele universități) erau denumite *studium generale*, vizând deopotrivă un statut superior și un învățământ de tip enciclopedic. Dezvoltându-se în cadrul tendinței generale de coagulare a meseriilor, școlile s-au grupat în corporații (similar cu alte domenii în cadrul diviziunii sociale), iar pentru corporația școlilor a fost adoptat ca denumire termenul de *universitate* (care apare prima dată la Paris în 1221). Istoricul Jacques Le Goff evidențiază că au existat două tipuri de universități. Pe de o parte avem modelul parizian, în care universitatea integrează atât profesorii, cât și studenții. Pe de altă parte, există modelul bolognez,

unde, din punct de vedere juridic, universitatea era formată doar din studenți. În modernitate și contemporaneitate s-a transmis modelul parizian.

În timp, universitățile dobândesc o autonomie în raport cu conducerea eclesiastică. Au existat momente de dispută între conducerea Bisericii și universități. Un episod semnificativ îl constituie condamnarea din 1270 și 1277 de către episcopul Parisului, Etienne Tempier, a unor învățături promovate de profesorii universitari din Paris. Este vorba de afirmații în care filosofia lui Aristotel, interpretată prin intermediul învățatului arab Averroes, conduce la teoria dublului adevăr: adevărul credinței, specific Revelației, și adevărul rațiunii, care poate fi predat chiar dacă este potrivnic adevărului credinței.

Aristotel rămâne figura marcantă a universităților din Evul Mediu (în mod special la Paris), încât se poate spune că și gândirea scolastică este structurată de interpretarea în cheie creștină a filosofiei lui. *Logica* lui Aristotel a fost tradusă mai devreme, însă traducerea în latină din arabă (folosindu-se lucrările preluate din timpul recuceririi creștine a Peninsulei Iberice) a lucrărilor din domeniul metafizicii, eticii și politicii se realizează în secolele XII-XIII. Aristotelismul profesat de magiștri în universități devine emblema gândirii scolastice.

După recucerirea Spaniei de către creștini, un efort considerabil este alocat traducerii mai multor lucrări din Antichitate. Se formează echipe de traducători creștini, evrei convertiți și arabi. Activitatea de traducere a început la Vich, Barcelona și Segovia, iar în secolul al XII-lea se concentrează la Toledo. Arhiepiscopul Raymond și arhidiaconul său Dominicus Gundissalinus, un evreu convertit, s-au ostenit să-i implice pe evrei și arabi în traducerea textelor în latină. Apar astfel echipe compozite de traducători, reunind specialiști din toată Europa Occidentală. Începând cu 1130, Palermo devine un centru de traduceri. Este urmat de Veneția, Roma, Pisa. Este tradusă o multitudine de opere din domeniul științelor naturale, logicii, filosofiei și retoricii.

În anii 1125-1150 este tradus, prin intermediul arabilor, tratatul de logică *Organon* al lui Aristotel. Istoric vorbind, logica medievală este împărțită în două. În ordine cronologică, prima perioadă este denumită logica veche (*logica vetus*) și cuprinde tradiția de la Boethius (c. 480-525) până la Abélard (1079-1142). Cea de-a doua este denumită noua logică (*logica nova*) și corespunde unui interval ce debutează în a doua jumătate a secolului al XII-lea și se întinde până la Renaștere. Diviziunea, care se dovedește decisivă în dezvoltarea scolasticii medievale, reflectă mai întâi accesul la textele despre logică scrise în Antichitate. Înainte de Abélard, logicienii medievali erau familiarizați mai ales cu lucrările *Categorii* și *Despre interpretare* ale lui Aristotel și cu introducerea lui Porfir la *Categoriile* lui Aristotel. Traducerea *Organon-ului* (culegerea scrierilor despre logică ale lui Aristotel, care conține, alături de cele menționate, *Analitica primă*, *Analitica secundă, Topica* și *Respingerile sofistice*), pune în circulație largă teoria silogismului, dezvoltată de Aristotel în *Analitica primă*.

Noile texte se adaugă celor traduse de Boethius în secolul al VI-lea și se răspândesc rapid, influențând decisiv formarea gândirii de tip scolastic. Este semnificativ de menționat aici faptul că, potrivit modului în care a fost utilizată, logica tradițională era într-o strânsă legătură cu realitatea pe care o exprima. În acest sens, principiul identității (A=A) și cel al terțului exclus erau privite drept principii care indică însuși caracteristicile realității. Însă, în *Organon*-ul lui Aristotel, situația aceasta se schimbă. Logica se distanțează întru câtva de realitate și, în pofida unor legături cu ontologia, este plasată într-un plan lingvistic, căpătând statutul de disciplină autonomă.

La sfârșitul secolului al XII-lea vor fi traduse marile opere de psihologie, fizică și metafizică ale lui Aristotel. Există o mulțime de enciclopedii și comentarii despre Aristotel care sunt traduse în latină. Dominicus Gundissalinus și Ioannes din Spania (tot un evreu convertit) coordonează procesul traducerii. Ei dau o versiune latină a enciclopediei lui Avicenna, numită *Sufficentia*, apoi a comentariilor sale despre Aristotel.

Cultura și științele arabilor au influențat considerabil modificarea de perspectivă a gândirii occidentalilor. Textul lui Avicenna tradus la Toledo este prima lucrare filosofică semnificativă în limba latină folosită în Occident. Gândirea scolastică a secolului al XIII-lea având drept cauză și faptul că, în secolul precedent, lucrarea lui Avicenna fusese valorificată în plan filosofic. În secolul al XIII-lea, Parisul reprezintă, fără îndoială, centrul universitar cel mai puternic al Occidentului. Manfred Lancia, fiul împăratului Frederic (cel care a încurajat activitatea de traducere și de achiziționare a cărților la Neapole), va redacta un text semnificativ (*Scrisori către Universitatea din Paris*) prin care insistă asupra necesității preluării și valorificării culturii și științelor arabe.

Practic, în *summele* teologice elaborate în cadrul gândirii scolastice, interpretarea arabă a lui Aristotel joacă un rol semnificativ. Alain de Libera arată că tensiunea dintre filosofie și teologie, dintre rațiune și credință nu apare în Occident pentru prima dată în gândirea scolastică, ci în gândirea arabă, unde are loc întâlnirea dintre monoteismul religios și filosofia antică interpretată de gânditorii arabi. În felul acesta, s-ar putea spune că spiritul științific și scolastic al Occidentului derivă din diversitatea științelor arabe, din interpretările filosofice ale învățaților arabi care cunoșteau moștenirea filosofiei antice. *Se poate afirma, așadar, că originea gândirii și raționalității de tip scolastic, considerate atuuri emblematice și specifice Occidentului, se află într-un alt model decât cel al lumii occidentale, și anume lumea arabo-musulmană.*

În acest sens, Alain de Libera afirma: „Dacă problema raportului dintre filosofie și religie și-a găsit cea dintâi expresie în lumea arabo-musulmană, *modelul crizei sau al dramei scolastice folosit pentru a gândi specificitatea Evului Mediu latin se dovedește în realitate un model de import*. În lumea musulmană s-a efectuat cea dintâi confruntare dintre elenism și monoteism sau, cum se mai spune, dintre rațiune și credință. Așadar, dacă intelectualul medieval e definit printr-un presupus conflict între aceste două postulate, nu trebuie să uităm că aculturația filosofică din Europa nu a însemnat o simplă achiziție de

tehnici intelectuale: criza însăși, regimul său conceptual, structura sa mentală au fost dobândite în același timp cu instrumentele pentru realizarea sa concretă. Drama intelectuală a Occidentului nu s-a născut din întâlnirea credinței creștine cu rațiunea greco-latină, ci din interiorizarea *contradicțiilor raționalismului religios arab*, din soluțiile date de gânditorii din Islam la problema relațiilor dintre filosofia elenistă și religia musulmană. Altfel spus, forma culturală numită scolastică-substantivul, iar nu formalismul rațiunii scolastice-epitetul a fost împrumutată de la arabi" (Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, pp. 50-51).

De Libera, arătând extinderea gândirii scolastice prin universități, vorbește de o cruciadă a rațiunii folosită în sens politic și misionar. Dacă există o confruntare militară între creștini și musulmani (exprimată mai ales în expedițiile specifice cruciadelor), se poate vorbi și de o confruntare în plan intelectual, atâta timp cât *cultura și științele arabe joacă rolul calului troian, fiind dușmanul din interiorul universității. Practic și paradoxal, musulmanul asimilat cu păgânul, receptat ca inamic exterior al Occidentului, lucrează, în timpul perioadei scolastice, din interior, modelând și structurând gândirea occidentală prin influența intelectuală din universități.*

3.1.2. ***Teoria dublului adevăr din scolastică***

Argumentarea prin rațiune este folosită ca instrument prin care sunt valorificate armele adversarului. Asumând exigențele logicii formale, în cadrul unui dialog născut la întâlnirea dintre creștinism și islam, biruința poate fi dobândită pe terenul folosirii abilităților date de rațiunea discursivă. Filosoful Raymundus Lullus, el însuși creștin arab, încearcă o astfel de misiune, în contextul interferenței credinței creștine cu religia islamică. Arta lui Raymundus este o expresie a rațiunii naturale, el fiind convins că logica acestei rațiuni este revelată de Dumnezeu.

În 1255, lucrările lui Aristotel intră oficial în universitatea din Paris. Studierea lor combinată cu cercetarea filosofiei lui Averroes,

comentatorul arab al textelor aristotelice, transformă teologia, afirmată în perioada patristică drept experiență de viață înrădăcinată în Tradiția Bisericii, în știință dialectică. *Autonomizarea filosofiei în raport cu teologia, precum și dezvoltarea reflecției critice eliberate de sub autoritatea Tradiției reprezintă componente semnificative ale gândirii scolastice.*

În acest context, tradiția creștină occidentală inspirată de Fericitul Augustin este substituită de un sistem aristotelician pecetluit de interpretările averroiste. În demersul de emancipare a rațiunii de conștiința eclesială a Bisericii se dobândește o conștiință de sine a rațiunii autonome, distinctă de autoritatea Tradiției eclesiale. În această perspectivă, *profesorul scolastic se diferențiază de magistrul Tradiției, dezvoltându-și conștiința profesională distinctă și autonomă în raport cu puterea de viață a Tradiției Bisericii și cu autoritatea instituțiilor eclesiastice.*

Dobândirea conștiinței de sine a profesorului universitar care se angajează în interogația și cercetarea filosofică, determină un mod de a fi care se distanțează treptat de viața Bisericii. Accentul pus pe necesitatea de a înțelege tainele credinței în mod rațional conduce la o supralicitare a rolului rațiunii. Alain de Libera arată că atunci când profesorul parizian Boethius din Dacia (Danemarca) a fost considerat ca reprezentant al teoriei dublului adevăr, el pleda de fapt pentru unicitatea adevărului, exprimat într-un mod relativ atât de teologie, cât și de filosofie (ambele având competențe specifice).

Istoricul francez menționează că mai degrabă episcopul Tempier al Parisului, în condamnările sale din 1277, fundamentează și teoretizează premisele dublului adevăr, folosind ca pretext textele filosofilor considerați averroiști. De fapt, nu este vorba de două adevăruri, unul teologic și altul filosofic, ci *de un alt adevăr*, distinct de Adevărul mărturisit de credința Bisericii. Plecând de la anumite texte scolastice, și analizând atent influențele (uneori păgâne, magice și ezoterice), s-ar putea formula întrebarea dacă nu cumva avem mai degrabă de-a face cu *o altă perspectivă și o altă stare de spirit privind raportarea la realitatea Revelației creștine împărtășite în viața Bisericii*, decât cu o raționalizare excesivă a adevărurilor ei?

Nevoia de filosofie arată nu doar dorința ca aceasta să fie valorificată în contextul credinței creștine, ci exprimă și posibilitatea unei alternative propuse ca mod de viață distinct de experiența duhovnicească și de viața eclesială propusă de Biserică. Manfred (1232-1266), de exemplu, regele Siciliei, fiul împăratului Frederic al II-lea (Hohenstaufen), urmând calea deschisă de tatăl său, manifestă o dorință profundă de cunoaștere a înțelepciunii filosofice și de angajare în modul de a fi specific filosofului, iubitorului de înțelepciune. Recunoscând că filosofia renăscuse în mijlocul creștinismului intelectualizat promovat de Universitatea din Paris, el trimite în 1260 o scrisoare-manifest către profesorii de arte ai universității din Paris, pe care îi numește, sugestiv, filosofi.

Regele-filosof îi anunță pe universitarii parizieni că intenționează să le trimită un număr de traduceri din greacă și arabă, pe care să le folosească pentru răspândirea luminilor filosofiei. Comunicarea științei și a filosofiei era considerată de Manfred o misiune esențială a universității. Regele le scrie Universitarilor de la Facultatea de Arte din Paris că prin mijlocirea cuvântului sunt readuși la viață filosofii antici și gloria lor. Scrisoarea conține un număr semnificativ de imagini biblice prin care se legitimează supremația filosofiei, pe care Manfred a iubit-o cu ardoare din tinerețe.

3.1.3. ***Organizarea învățământului scolastic în cadrul Universității***

În Universitate existau mai multe facultăți, fiind predate disciplinele aferente *trivium*-ului (gramatica, retorica și dialectica), respectiv *quadrivium*-ului (aritmetica, geometria, astronomia și muzica). Aceste discipline erau propedeutice, urmând după aceea specializarea propriu-zisă: dreptul și medicina, iar deasupra tuturor, teologia.

Trebuie amintit aici că prima universitate a fost înființată la Bologna, profesorilor și studenților fiindu-le acordate privilegii de către Frederic Barbarossa, din 1154. Similar, magiștrii și studenții din Paris au primit, din 1174, privilegii din partea papei Celestin al III-lea, iar din 1200, de la regele Franței, Filip August. În bula *Parens*

scientarum, emisă de papa Grigore al IX-lea în 1231, se face un elogiu al instituției universitare și teologiei academice, care devine o știință. *Prin accentuarea reducționistă a teologiei ca știință, gândirea scolastică se înstrăinează de conștiința eclesială fundamentată în experiența de viață sfințitoare a Tradiției patristice.*

La începutul secolului al XIII-lea sunt înființate universitățile din Oxford, Cambridge și Montpellier. Urmează apoi universitățile din Neapole, Salamanca, Lisabona. Universitățile au intensificat dimensiunea itinerantă a profesorilor și studenților (*peregrinatio academica*). Erau căutați profesorii faimoși și universitățile considerate cele mai bune în domeniul preocupărilor existente. Succesul universităților a fost garantat prin faptul că diplomele erau recunoscute într-un context mai larg, dincolo de granițele politice, pentru cei care absolveau învățământul de tip scolastic.

Cea mai valoroasă diplomă era cea în teologie, dobândită după 11 ani de studiu. Primul stadiu era general, încheiat cu un fel de bacalaureat. Urma diploma *licendia ubique docendi* (care însemna de fapt o licență ce oferea posesorului posibilitatea de a preda în orice universitate) și în final doctoratul, care permitea beneficiarului să devină la rândul său profesor. Astfel, *inclusiv în teologie, în mod treptat, se constată substituirea criteriilor duhovnicești și eclesiale de către cele academice.*

Odată cu dezvoltarea gândirii scolastice în cadrul universităților se amplifică producția de cărți. Se acordă o importanță tot mai mare textului scris. Apare *codex*-ul, în care, ca noutate, se poate remarca existența paginii. Se dezvoltă o nouă artă de a citi, promovată în mod special de teologul cărturar Hugues de Saint Victor de la mănăstirea Saint-Denis. Punctuația a fost îmbunătățită, au fost introduse titluri și rubrici. Cărțile au fost împărțite în capitole și la sfârșitul lor au fost adăugați indici alfabetici.

Un succes remarcabil a însemnat apariția enciclopediei. Acest tip de culegere, așa cum arată istoricul Jacques Le Goff, va influența dezvoltarea științei și culturii laice în mod autonom față de realitatea eclesială. Enciclopedia favorizează o gândire bazată pe informații, capabilă să

facă interconexiuni între diverse cunoştinţe şi să dezvolte argumentaţii elaborate. Hugues de Saint Victor poate fi considerat cel care a iniţiat această producţie enciclopedică. În lucrarea sa *Didascalion*, el amestecă informaţii profane cu cele religioase. În enciclopedii precum *De philosophia mundi* a lui Guillaume de Conches (1090-1154), sau *De naturis rerum* a lui Alexander Neckam (1157-1217) se constată o tot mai mare emancipare a gândirii scolastice de sub tutela eclesială.

Gândirea scolastică se dezvoltă în mod autonom în raport cu viaţa şi experienţa Bisericii, chiar dacă se considera ca fiind în slujba Bisericii. Ea se consolidează în mod special în cadrul universităţilor în secolele XII-XIII, fiind inspirată mai ales de dezvoltarea dialecticii (una din disciplinele *trivium*-ului). Dialectica este considerată arta elaborării de argument generate prin întrebări şi răspunsuri în cadrul unui dialog. De aceea, în mod justificat, Anselm de Canterbury (1033-1109) este considerat părintele scolasticii, întrucât el consideră dialectica disciplina de bază în aprofundarea reflecţiei şi cercetării teologice. Anselm de Canterbury consacră o formulă care va face carieră în teologia scolastică a Evului Mediu: *fidens quarens intellectum* (credinţa caută înţelegerea), pomenită în capitolul I din *Proslogion*[23].

Credinţa este pusă în slujba înţelegerii. Astfel se pun bazele unei gândiri şi atitudini teologice prin care credinţa, detaşată de plinătatea experienţei eclesiale, este subordonată căutării unei înţelegeri explicitate prin categoriile raţiunii autonome. În această perspectivă, folosindu-se logica raţiunii autonome în raport cu credinţa eclesială, sunt dezvoltate celebrele argumente raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Acestea au făcut o carieră impresionantă în tratatele, manualele şi cărţile de Apologetică, adesea Apologetica fiind redusă la glosarea pe marginea acestor argumente.

[23] „Eu încerc, Doamne, să mă cufund în tainele Tale, pentru că inteligenţa mea nu este pe măsura lor, dar doresc să înţeleg puţin din adevărul Tău, în care inima mea crede şi pe care îl iubeşte. Nu încerc să înţeleg pentru a crede, ci cred pentru a Te putea înţelege" (Anselm de Canterbury, în vol. *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe Umane*, Ed. All Educational, Bucureşti, 2007, p. 49). De remarcat aici preocuparea intensă pentru înţelegerea adevărului lui Dumnezeu în raport cu trăirea unei experienţe de comuniune cu El, căreia să-i fie acceptată o situare mai presus de înţelegerea omenească.

3.1.4. ***Metoda scolastică exersată în universități***

Metoda scolastică dezvoltată în universități constă într-o succesiune ordonată de secvențe. Într-un prim moment sunt stabilite ipotezele problemei (adesea problema era construită artificial, având ca resort o simplă curiozitate de tip intelectual). Formularea întrebării e cuprinsă în etapa *quaestio*. Aceasta era apoi dezbătută în cadrul discuțiilor dintre profesor și studenți (*disputatio*). După finalizarea dezbaterilor, profesorul propunea soluția (*determinatio*). În anumite momente erau organizate dezbateri în care profesorii răspundeau unor întrebări puse de studenți, iar prestigiul profesorului se realiza în funcție de capacitatea sa de a răspunde și de a argumenta răspunsul propus.

Prin acest tip de metodă, *„logica" eclesială este substituită de exersarea logicii rațiunii autonome. Experiența eclesială a Adevărului, asumată ca un criteriu emblematic pentru apologetica eclesială, este substituită de încrederea într-un adevăr propus și construit prin puterea raționamentelor, prin capacitatea de a argumenta. Convingerea împărtășită prin experiența Adevărului în viața Bisericii este înlocuită cu fascinația prin care scolasticul își cucerește publicul.* Triumful în cadrul dezbaterii scolastice însemna impunerea adevărului propus de cel care convinsese mai bine prin argumentație. *Nu se are în vedere mărturisirea Adevărului eclesial, ci impunerea propriului adevăr, folosindu-se mijloacele dialecticii.*

Sunt elaborate sentințe și comentarii care să fie instrumente utile în cadrul dezbaterilor scolastice. În acest sens, *Sentințele* (*Libri Quatuor Sententiarum*) lui Petru Lombardul rămân celebre, ele fiind folosite intens în perioada scolastică. Practic, ele au constituit un fel de manual de referință pentru facultățile de teologie din universități. Istoricul Alain de Libera afirma că prin abordarea comentariului se constată o eliberare progresivă a filosofiei de sub tutela Tradiției. Gândirea scolastică își găsește punctul culminant în tratatele numite *summae*. *Summa* întrupează gândirea exersată în mod magistral, prin care este materializată într-o perspectivă cuprinzătoare și unitară o reflecție bazată pe rațiune critică. Motivația acestor lucrări monumentale este de a oferi o reprezentare clară și ordonată a marilor teme teologice și filosofice.

Scolastica medievală și încrederea puternică în rațiune anticipează filosofia modernă fundamentată de Descartes în care cugetarea se dezvoltă plecând de la îndoială, construindu-se o idee clară asupra realității studiate. Astfel, Adevărul nu mai reprezintă nici certitudinea împărtășită în cadrul plinătății eclesiale, nici rezultatul unei căutări raționale care să sfârșească cu certitudinea descoperirii, ci va avea ca motor îndoiala. Ambele situații consolidează o modificare de perspectivă în cadrul apologeticii.

Apologetica eclesială în care apologetul este un martor al Adevărului este înlocuită cu apologetica scolastică unde scolasticul devine un fel de avocat, prezentând adevărul ca rezultat al unei pledoarii structurate prin argumente raționale și mai apoi ca destinație îndepărtată, posibil de atins doar pe drumul lung și chinuitor al descoperirii Adevărului prin experiența îndoielii. Oricum, revenind acum la tradiția scolastică, trebuie spus că, în contextul unei astfel de înțelegeri a rolului rațiunii, adevărul argumentelor raționale este situat mai presus de autoritatea Tradiției vii a Bisericii.

Dezvoltarea încrederii în argumentele raționale și exersarea lor pentru a impune un anumit punct de vedere vor contribui la structurarea și consolidarea spiritului critic specific gândirii occidentale. În acest sens, istoricul Jacques Le Goff menționează: „Abélard, care a fost în secolul al XII-lea cel mai mare precursor al scolasticilor, a subliniat o lecție fundamentală primită de la Aristotel: *prima cheie a înțelepciunii este cercetarea continuă. Aristotel a spus că nu e inutil să ne îndoim de ceva. Într-adevăr, cine se îndoiește e îmboldit să caute, iar cine caută află adevărul [...]. Oricare ar fi obiectul discuției, demonstrația rațională are mai multă greutate decât autoritatea*. Îndoiala lui Abélard, care va fi îndoiala scolasticilor, ocupă astfel un loc de prim rang în noile forme ale spiritului critic elaborate de greci și care, până în zilele noastre, definesc un spirit critic european pe care Gramsci, în secolul XX, l-a întrupat în persoana intelectualului critic" (Jacques Le Goff, *Evul Mediu și nașterea Europei*, p. 165).

Folosirea intensivă a lui Aristotel, facilitată de traducerile din arabă, a reprezentat un instrument util pentru întărirea dialecticii. John de Salisbury (1120-1180), episcop de Chartres, îl considera pe Aristotel Filosoful prin excelență, iar dialectica era văzută ca regina

științelor. Întregul progres al cunoașterii era întemeiat pe dialectică. Se considera că prin folosința rațiunii se poate depăși experiența empirică, iar prin intelect se poate ajunge la intuiția raționalității dumnezeiești a lucrurilor, ajungându-se în final la *sapientia*, știința adevărată. Analiza logică a textelor biblice, prezentă în *Sentințele* lui Petru Lombardul, este considerată eficientă în structurarea unei gândiri lucide, încrezătoare în concepte și în interconexiunea informațiilor.

3.2. *Distorsionarea conștiinței eclesiale a Apologeticii prin argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu*

Gândirea dezvoltată în secolele IX-XI, care introduce rațiunea analitică în studiul sistematic al adevărurilor de credință, asigură, așadar, fundalul discursului și culturii scolastice. Este vorba de o cunoaștere structurată în școală, folosindu-se o metodologie în care primează nevoia rigorii de tip discursiv și a explicării clare, logice a ideilor. Scolastica se manifestă în secolul al XII-lea și atinge apogeul în secolul al XIII-lea, decăzând ca sistem dominant de gândire la sfârșitul secolului al XIV-lea.

Influența scolasticii este considerabilă, contribuind la schimbarea unei perspective și abordări în teologie. Prin gândirea scolastică se produce o erodare a conștiinței eclesiale, teologia academică structurată în școli și universități substituind teologia ca expresie a experienței eclesiale. Scolastica, prin metodologia și conținutul său, generează o anumită raportare și atitudine față de realitățile teologice, având un impact semnificativ de-a lungul istoriei, prezent inclusiv în contemporaneitate.

În același timp, trebuie menționat că teologia scolastică a fost influențată de gândirea juridică dezvoltată și ea în Evul Mediu. În cadrul acestei gândiri este valorificată rațiunea analogică. Studiul dreptului și jurisprudența, ca domenii ale specialiștilor, generează anumite tipare de gândire, în care instrumentalizarea rațiunii analogice permite folosirea unor cuvinte și concepte cu semnificații juridice în alte domenii, inclusiv în teologie. Astfel se dezvoltă în teologia scolastică exersarea funcției critice a rațiunii. *Rațiunea angajată în căutarea adevărului este însărcinată cu dezvoltarea demonstrațiilor coerente, similare celor care se supun rigorii de tip juridic.*

În felul acesta, structura eclesială a rațiunii și locul ei în planul existenței omenești au fost afectate. Avem de-a face cu o rațiune înțeleasă drept instrument prin care pot fi analizate și demonstrate anumite lucruri. Aceasta înseamnă de fapt o diluare a dimensiunii iconice a rațiunii, a simbolismului ei religios, detașarea, în ultimă instanță, a rațiunii de Arhetipul ei, Rațiunea supremă întrupată în Persoana lui Iisus Hristos. Aceasta a determinat generarea unor false premise în relația dintre rațiune și credință, conducând la false probleme, cercetate cu asiduitate și producând răspunsuri irelevante din punct de vedere al Tradiției. Abordarea reducționistă a rațiunii și a rolului ei a dat naștere unor contradicții artificiale în relația dintre rațiune și credință.

Autonomizarea rațiunii și cultivarea predilectă a rațiunii discursive au transformat adevărul în concept. În felul acesta, *conștiința apologetică a teologiei și a Bisericii a fost denaturată, prin trecerea de la experiența eclesială a Adevărului la demonstrarea rațională a adevărului, redus de această dată la dimensiunile unui concept.* Or, apologetica eclesială dezvoltată de Sfinții Părinți valorifică unitar credința și rațiunea articulate la experiența de viață a Bisericii, mărturisind comuniunea Sfintei Treimi și puterea de viață sfințitoare a Duhului, împărtășite în Trupul tainic al lui Hristos. *Apologetica patristică, deopotrivă rațională, duhovnicească și eclesială, este mărturisitoare a Vieții în Duh și Adevăr, în timp ce apologetica scolastică propune mai degrabă un adevăr al credinței rezultat dintr-o argumentație rațională, indicând o credință rezonabilă, legitimată prin exercițiul rațiunii autonome.*

Asimilarea de-a lungul timpului a apologeticii cu prezentarea, analizarea și contextualizarea argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu a reprezentat deopotrivă trădarea identității eclesiale a apologeticii și denaturarea reducționistă a rațiunii. În bună măsură, s-ar putea spune că *apologetica asociată cu metafizica occidentală dezvoltată de gândirea scolastică și materializată prin argumentele raționale care au făcut istorie în teologia apologetică L-a trădat pe Hristos, Adevărul cel Viu, în favoarea conceptelor. Avem de-a face cu o reducere a dimensiunilor și adâncimilor negrăite ale lui Dumnezeu cel Viu și cu o înlocuire a acestor realități mai presus de fire cu noțiuni și*

idei, construcții ale rațiunii exersate autonom. Argumentarea rațională, specifică apologeticii scolastice, pleacă așadar de la om spre Dumnezeu, făcând abstracție de prezența Lui iubitoare și lucrătoare a binelui în om și în lume, în Tainele și în Tradiția Bisericii.

Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu aflate în centrul manualelor de Apologetică realizate sub influență scolastică pleacă de la om spre Dumnezeu și ajung la contradicții formale, întrucât, fundamentându-se pe separarea dintre natural și supranatural, fac abstracție de prezența lui Dumnezeu în lume. Aceste argumente, speculații filosofice fără impact existențial, rămân neputincioase în fața provocărilor vieții. Destructurând relația existentă în plan ontologic între Logosul Creator și raționalitatea dumnezeiască a creației, se ajunge la înțelegerea autonomă a rațiunii în raport cu credința, într-un plan, de data aceasta, epistemologic.

Astfel, din perspectiva Tradiției Bisericii se poate constata contradicția argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu: „Contradicția pe care o implică aceste argumente constă în faptul că ele își propun să dovedească existența lui Dumnezeu pe baza absenței Sale din creație. Am putea spune că unul dintre păcatele gândirii scolastice constă în confuzia pe care o face între transcendența lui Dumnezeu și absența Sa din Creația văzută” (Pr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, p. 115).

3.3. *Evaluare critică a argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu*

3.3.1. ***Argumentul ontologic***

Acest argument a generat de-a lungul timpului mai multe controverse. Argumentul ontologic se diferențiază de celelalte argumente referitoare la existența lui Dumnezeu prin faptul că folosește metoda deductivă, încercând să dovedească existența lui Dumnezeu plecând de la ideea de Dumnezeu din mintea omului. Argumentele istoric, cosmologic sau teleologic folosesc mintea în mod inductiv, plecând de la realități ale lumii naturale și urmărind dovedirea faptului că Dumnezeu este cauza lor.

Anselm de Canterbury (1033-1109) a avut un rol determinant în promovarea argumentului ontologic. Argumentația lui Anselm a fost dezvoltată în cadrul controversei pe care acesta a avut-o cu călugărul Gaunilo de la mânăstirea Marmontier. La baza controversei se află celebra ceartă a *universaliilor* din Evul Mediu, referitoare la relația dintre idei și lucruri. Această relație a fost prezentată în trei variante:

- realismul extrem – ideile sunt anterioare lucrurilor, *universalia ante res* (idee de influență platonică);
- realismul moderat – ideile și lucrurile sunt intrinsec relaționate, *universalia in rebus* (idee de influență aristotelică);
- nominalismul – ideile sunt simple abstracții deduse din lucruri, *universalia post res* (idee de influență protestantă).

Aceste controverse s-au dezvoltat plecând de la neînțelegerea relației profunde de reciprocitate dintre Logos și raționalitatea lumii. Anselm punea accentul pe experiența lăuntrică, pe o rațiune mai degrabă psihologizată, certitudinea existenței lui Dumnezeu fiind validată prin exercițiul speculativ al unei rațiuni dezlegate din relația ei ființială cu Logosul Hristos. În felul acesta, apriorismul subiectiv al lui Anselm conduce la o logică speculativă constrângătoare. Experiența eclesială este trecută în plan secund, fiind în cele din urmă redusă la metafizică (Dumnezeu este asociat cu o Idee).

Gaunilo insistă asupra faptului că existența reală nu poate fi dedusă din existența mintală (în acest sens, el face o analogie cu legendara insulă Atlantida). Din perspectiva teologiei fundamentate eclesial, o astfel de dispută este una artificială, bazată pe noțiunea de idee abstractă.

Taina persoanei și experiența harului trăite în viața Bisericii sunt abandonate în cadrul disputelor din jurul argumentului ontologic, construite prin raționamente abstracte și detașate de viață. Tradiția Bisericii consemnează că ideea apriorică de Dumnezeu din mintea omului, afirmată de argumentul ontologic, este rezultatul unei gândiri autonome în raport cu experiența eclesială.

3.3.2. ***Argumentul cosmologic***

Acest argument își propune să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la caracterul contingent al lumii care postulează existența unei

cauze absolute. Principiul cauzalității este valorificat în cadrul argumentării, Dumnezeu fiind identificat cu cauza absolută, necondiționată. Principiul rațiunii suficiente afirmă că Dumnezeu este cauza supremă a lumii contingente.

Argumentul cosmologic este cunoscut din Antichitate (fiind prezent în diferite forme la autori precum Anaxagoras, Platon, Aristotel, Cicero, Seneca). Sfânta Scriptură, precum și unii dintre Sfinții Părinți, evidențiază faptul că prin lume, prin revelația naturală, se poate ajunge la Dumnezeu.

Argumentul cosmologic se întemeiază pe legile cauzalității, contingenței și mișcării. Legea cauzalității afirmă necesitatea unei cauze absolute. Legea contingenței, plecând de la contingența lumii, afirmă necesitatea existenței unei realități necondiționate, identificată drept cauza primă. Legea mișcării, sub influența filosofiei aristotelice, opune nemișcarea lui Dumnezeu mișcării lumii, Dumnezeu fiind identificat cu un motor care mișcă lumea, dar care este nemișcat în sine.

Desigur, în perspectiva apologeticii ortodoxe, argumentul cosmologic omite taina relației personale trăite în experiența de comuniune dintre Dumnezeu și om. De asemenea, aceasta face trimitere la o legătură exterioară între Dumnezeu și lume. Reciprocitatea internă dintre Logos, rațiunea umană și raționalitatea lumii – valorificată în gândirea fundamentată biblic și patristic în cadrul Tradiției ortodoxe – nu este evidențiată prin acest argument cosmologic. În spațiul răsăritean, așa cum vom vedea pe larg în volumul al doilea al acestei lucrări, autonomia specifică argumentului cosmologic este depășită, în teologia ortodoxă, printr-o viziune teonomă a cosmologiei, aflată în strânsă legătură cu Taina Bisericii.

3.3.3. *Argumentul teleologic*

Acest argument se bazează pe legea finalității, prin aceea că existența lui Dumnezeu este dedusă din ordinea, finalitatea și armonia din lume. În maniera aceasta de argumentare, adevărul de credință se sprijină doar pe constatările făcute în planul lumii sensibile. Hristos nu este asumat ca Logos Creator și Proniator al lumii, propunându-se o ordine și finalitate centrate mai degrabă pe o gândire autonomă și structurate în interiorul unei realități imanente.

Teologia ortodoxă mărturisește constant că atât Arhetipul, cât și Telosul întregii Creații este Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Toate sunt și se împlinesc prin El. Înnoirea Creației, transfigurarea ei și împlinirea eshatologică se realizează prin Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

3.3.4. ***Argumentul moral***

Acest argument urmărește să valorifice legea morală și conștiința morală. Considerații care vizează anumite legi morale sunt prezente în Antichitatea greacă și latină (Zenon, Cicero). Sf. Ap. Pavel recunoaște aceste preocupări omenești care nu țin de un loc geografic și de o cultură anume, tocmai pentru că legea morală este *„înscrisă în inima omului”* (*Romani* 2, 14). Existența legii morale naturale este un dat aprioric, un dar întipărit în om de Dumnezeu.

În perioada filosofiei clasice, Immanuel Kant (1724-1804) va insista asupra acestei realități. Legea morală are caracter impersonal și obiectiv, în timp ce conștiința morală are caracter personal și subiectiv. Prin conștiința morală este cunoscută și împlinită legea morală de către om. Adepții argumentului moral arată că legea morală și conștiința morală se susțin reciproc. Existența legii morale și a conștiinței morale constituie temeiul argumentului moral pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

Teologia ortodoxă nu respinge aceste considerații, însă subliniază constant că experiența eclesială nu se reduce la morală, trăirea religioasă nu se epuizează în cadrul unor coduri etice. Morala autonomă rămâne străină de comuniunea trăită personal și comunitar în interiorul comunității euharistice. Viața întru Hristos cuprinde și depășește morala, care fără dimensiunea experiențială a credinței vii poate sfârși ca adeziune la o morală naturalistă.

3.3.5. ***Concluzii***

Din perspectiva apologeticii ortodoxe, întemeiate patristic și eclesial, argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu sunt străine de duhul și gândirea Părinților, păstrate în Tradiția Bisericii.

Modul cum sunt dezvoltate aceste argumente ne înclină să susținem că ele sunt rodul afirmării unei autonomii a lumii naturale, și în special a rațiunii omenești. În mod contradictoriu, aceste argumente își propun să dovedească existența lui Dumnezeu omițând în același timp prezența Sa concretă și proniatoare în lume.

Pe de altă parte, se poate spune că aceste argumente, dezvoltate în perioada scolastică, pornesc de la om și încearcă să ajungă, prin puterile rațiunii lui, la Dumnezeu. Prin aceasta, ele își dezvăluie de fapt caracterul antropocentric. Construite și folosite în felul acesta, argumentele scolastice destinate să dovedească existența lui Dumnezeu operează, de fapt, o distanțare de El. Ele nu mai asumă Revelația ca realitate vie, în care Dumnezeu ni Se descoperă, și nu mai văd în reciprocitatea dintre Dumnezeu și om faptul că El este cel Care are inițiativa coborârii în planul vieții și al înțelegerii noastre.

Separarea dintre natural și supranatural, dintre rațiune și credință, autonomizarea rațiunii și omiterea experienței eclesiale ca un criteriu de mărturisire a lui Iisus Hristos ca Adevăr absolut al lumii sunt premise valorificate în concepțiile referitoare la argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

O apologetică eclesială valorifică atât rațiunea, cât și experiența duhovnicesc-eclesială. Sf. Maxim Mărturisitorul exprimă emblematic viziunea teologiei ortdoxe atunci când formulează distincția dintre cunoașterea prin raționament (care este relativă) și cunoașterea adevărată, care presupune experiența Celui cunoscut. Despre cea din urmă, Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că este mai presus de raționament. De aceea, Sfântul Maxim numește experiența ca fiind cunoștința trăită care apare după încetarea oricărui raționament.

Așa cum vom vedea în volumul al doilea, teologia ortodoxă apelează la o distincție care se dovedește decisivă în cunoaștere și înțelegere, anume între *nous* (minte) și *dianoia* (cuget sau rațiune). *Afirmând deopotrivă caracterul rațional și duhovnicesc al apologeticii eclesiale, distincția aceasta dintre* dianoia *și* nous *se poate valorifica într-o perspectivă unitară.* În felul acesta, apologetica ortodoxă poate cuprinde deopotrivă experiența mai presus de concept și de rațiune, subliniată atât de mult de Sfinții Părinți, și articularea rațională a unui răspuns eclesial cu privire la relația dintre teologie, filosofie și știință în diferite epoci ale istoriei.

Subiecte de rezolvat

1. Analizați legătura dintre filosofia și științele arabe și gândirea scolastică.

2. Evidențiați transformările survenite în cadrul teologiei studiate în universități.

3. Analizați distincțiile de perspectivă dintre apologetica scolastică și apologetica eclesială plecând de la argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

Bibliografie

1. Duby, Georges, *Vremea catedralelor*, Ed. Meridiane, București, 1998;

2. Le Goff, Jacques, *Evul Mediu și nașterea Europei*, Ed. Polirom, Iași, 2005;

3. Le Goff, Jacques, *Omul medieval*, Ed. Polirom, Iași, 1999;

4. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007;

5. de Libera, Alain, *Gândirea Evului Mediu*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000;

6. Popescu, Dumitru Pr., *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009.

4. Renașterea, expresie a distorsionării conștiinței eclesiale structurate prin Întruparea Logosului Hristos, Dumnezeu-Omul

Cuvinte-cheie: *Renaștere, hermetism, ezoterism, magie, alchimie, cultura imaginarului, umanism.*

4.1. *Semnificația Renașterii*

O bună parte a istoriografiei împarte istoria în trei perioade majore: Antichitatea, Evul Mediu și modernitatea. Antichitatea cuprinde perioada până în secolul al V-lea, marcată de căderea Imperiului Roman de Apus. Evul Mediu se întinde între secolele V-XVI, iar modernitatea se impune începând cu secolul al XVII-lea. Unii istorici pledează însă ca Renașterea să fie lăsată în afara acestei categorizări, considerând că ea nu este nici începutul modernității, nici o simplă parte a perioadei medievale. Începând cu anii 1960, Denis Hay a susținut și a argumentat această poziție. Renașterea se afirmă în acest sens ca perioadă distinctă.

În cele ce urmează facem câteva precizări cu privire la această perioadă, urmărind mai ales felul cum sunt înțelese Adevărul și credința prin raportarea la Revelație, pentru a desprinde formele de receptare ale valorilor credinței specifice acestei epoci.

Renașterea a fost un fenomen care a apărut în Europa Occidentală, începând să se manifeste mai întâi în Italia (în mod special la Florența și Veneția). În istoria artei, perioada anilor 1420, când pictorul Masaccio, sculptorul Donatello și arhitectul Brunelleschi lucrau cu toții la Florența, este considerată ca fiind începutul Renașterii. Însă, mai mulți istorici ai artei îi consideră pe pictorul Giotto (1266-1377), pe poetul Petrarca (1304-1374) și pe prozatorul Boccacio (1313-1375) ca fiind exponenții Renașterii timpurii. Perioada anilor 1490 (vremea de creație a lui Rafael, Leonardo da Vinci și Michelangelo) este considerată ca aparținând Renașterii medii.

Deși Renașterea a fost definită și înțeleasă ca mișcare de promovare a unui umanism bazat pe recuperarea și valorificarea păgânismului din Antichitate și afirmarea universalismului acestei concepții, trebuie menționat că aceasta reprezintă doar un aspect al universului extrem de complex și diversificat al gândirii renascentiste. Jacob Burckhardt a analizat semnificația conceptului corelativ Renașterii în lucrarea sa *Cultura Renașterii în Italia*, publicată în 1860. Acesta critică gândirea medievală, arătând că Renașterea reprezintă o ruptură în raport cu Evul Mediu, vorbind de omul renascentist ca fiind substanțial diferit de omul medieval. Trebuie spus că interpretarea lui Burckhardt este cea care a încurajat dezvoltarea unor prejudecăți în raport cu tradiția Evului Mediu. Cercetările mai aprofundate și interpretările recente, eliberate de presiunea anumitor prejudecăți ideologice din vremurile trecute, arată însă o continuitate între universul mental al Evului Mediu și cel al Renașterii.

Burckhardt susține că Renașterea a descătușat forțele creatoare ale omului, oferind șansa afirmării personalității umane în toate domeniile vieții. Într-o evaluare mai atentă însă, se poate constata că e vorba de omul întors spre Antichitate și natură, un om preocupat de căutarea perfecțiunilor naturale, un om mai puțin adâncit în interioritatea și unitatea vieții spirituale specifice Evului Mediu. Tocmai deplasarea dinspre centrul vieții spirituale (marcate de autoritatea Tradiției Bisericii) specifice gândirii și existenței Evului Mediu spre periferie (fie că vorbim de deturnarea conștiinței eclesiale prin practici ezoterice și oculte, fie că vorbim de tendințe incipiente de secularizare) reprezintă *o trecere de la profunzimea interiorității la fascinația exteriorității.*

Renașterea nu a însemnat un eveniment al păgânismului antic, ci o perioadă complexă de interferență între umanismul clasic păgân și valorile creștine, exprimând totodată drama unei dedublări, neputința de a exprima, într-o istorie marcată de creștinism, formele unor perfecțiuni înțelese exclusiv naturalist. Odată cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu, cu deschiderea istoriei către veșnicie și cu pecetluirea istoriei de către Dumnezeu-Omul, utopia realizării unor forme desăvârșite, exclusiv în plan imanent, reprezintă o dureroasă amăgire.

Astfel, „Renașterea dezvăluie imposibilitatea desăvârșirii clasice a formelor și a limpezimii clasice, în perioada creștină a istoriei. Pentru

spiritul creştin, pentru care s-au deschis cerurile și s-au lărgit granițele lumii, pentru care viața nu poate fi ferecată în mod imanent, nu este posibilă realizarea formelor perfecte în această lume, care în momentul ei culminant au fost atinse de vechea lume elină, făuritoarea imaginii Edenului pământesc, a frumuseții desăvârșite a vieții pe pământ" (Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, p. 135).

Din perspectivă creştină, contradicția internă a umanismului renascentist se întrevede în numeroasele eșecuri care arată că orice formă de umanism care-și revendică autonomia degenerează în forme antiumaniste. După înomenirea Fiului lui Dumnezeu în istoria concretă a existenței, orice tendință de a oculta sau de a face abstracție de această taină uimitoare a întregii istorii, orice demers de a restaura o realitate specifică istoriei anterioare actului Întrupării reprezintă un eșec, cu efecte vizibile în plan imediat sau pe termen lung în maniera de raportare a omului la lume și la Dumnezeu.

Omul nu se poate constitui într-un reper autosuficient pentru sine și pentru lume. Se poate afirma că umaniștii renascentiști au încercat să reconcilieze înțelepciunea păgână a Antichității cu credința creştină, însă în acest demers maniera de înțelegere și de asumare a conștiinței eclesiale a fost în mod semnificativ afectată. Deși umanismul renascentist nu avea în mod explicit accentele ideologice ale umanismului secularist de astăzi, el a contribuit semnificativ la schimbarea de perspectivă, la renunțarea centralității lui Hristos, Dumnezeu-Omul, pentru a pune în centru omul autonom, ca unică măsură a realității. Ambiguitatea prezentă în amestecul Greciei și Romei păgâne cu Evanghelia creştină a reprezentant o coordonată a Renașterii.

Unii dintre actorii reprezentativi ai Renașterii au sesizat încă din mijlocul evenimentelor această ambiguitate, alții au profitat de ea. De exemplu, Machiavelli (1469-1527) exprimă în lucrarea sa *Principele* o anumită incompatibilitate între modul creştin de a fi și conducerea politică a treburilor publice, iar Savonarola (1452-1498), tot la Florența, denunță incompatibilitatea dintre clasicismul păgân și creştinism. Savonarola nu este însă un incult, un opozant principial față de cultură, ci doar afirmă tranșant poziția unei atitudini ireconciliabile între Antichitatea păgână și creştinism.

Dacă cei doi sunt exemple în oglindă, observând cu luciditate existența unei ambiguități în spiritul Renașterii, alți autori valorifică această stare echivocă. De exemplu, Michelangelo este unul dintre autorii Renașterii care și-au câștigat faima tocmai prin interferența dintre motivele păgâne și cele creștine. Fie că e vorba de celebrele sculpturi ale lui Moise și David sau de pictura Capelei Sixtine, Michelangelo s-a afirmat tocmai prin valorificarea întâlnirii dintre umanismul clasic și creștinism.

Renașterea se poate caracteriza prin ambivalența întâlnirii dintre Tradiția păgână, redescoperită și valorificată într-un context creștin, și Tradiția Bisericii: „În centrul Renașterii se află un conflict major, pe care mulți contemporani l-au ascuns în loc să-l rezolve. Machiavelli l-a denunțat fără remușcări și Savonarola a fost perfect conștient de el, dar Michelangelo și-a construit gloria chiar pe ambiguitățile create de el. Renașterea a introdus o nouă relație între civilizația clasică a Greciei și Romei păgâne și credința creștină a Europei medievale. Umaniștii Renașterii sperau că înțelepciunea lumii antice s-ar putea combina cu intuiția spirituală a creștinismului pentru a oferi o nouă înțelegere a lumii și a societății" (Robert Hole, *Renașterea în Italia*, pp. 159-160).

4.2. *Renașterea și cultura imaginarului*

Cultura Renașterii este una a imaginarului. Prin neoplatonismul său, Marsilio Ficino (1433-1499) promovează o gândire structurată prin acțiunea fantasmelor, folosindu-se imaginația umană. *Arta memoriei dezvoltate în Renaștere acordă o prioritate imaginii, fantasmei în raport cu cuvântul.* Există o dimensiune utilitară a artei memoriei, însă este dezvoltată și o mnemotehnică în continuitate cu arta memoriei a lui Raymundus Lullus (1232-1315) din Evul Mediu prin care se exprimă o viziune asupra lumii. În această perspectivă se caută contemplarea realităților inteligibile care structurează lumea sensibilă.

Ficino și urmașii săi cultivă interesul pentru simbolismul bazat pe imagini. Preocuparea lui Ficino pentru imaginar se concretizează în studiul său asupra semnificației hieroglifelor. Acestea aveau autoritatea unei tradiții vechi, exprimând misterele divine din religia egipteană mai degrabă prin imagini, decât prin cuvinte. Scrierea *Hieroglyfica* este publicată

în greacă, în 1505, la Florența, apoi tradusă și publicată în latină, în 1515. Ficino credea că inițierea în mistere produce o revelație fantastică dezvăluită ochiului spiritual, cel care prin contemplație și-a exersat imaginația.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) și Giordano Bruno (1548-1600) continuă amplificarea culturii imaginarului promovate de Ficino. Pico va folosi și imagini ale simbolismului din Kabbala. Mai departe, Giordano Bruno este prin excelență reprezentantul culturii fantasticului și a imaginarului. În lucrările *Sigillus sigillorum* (1583) și *Asclepius* (referitoare la statuile din Egipt), Bruno evidențiază arta și gândirea Renașterii ca fiind ale imaginarului și fantasticului. Cultura imaginarului este una care fascinează, seducând și manipulând. Bruno spune: „Fascinația se produce în virtutea unui spirit lucitor și subtil, generat de inimă din sângele cel mai pur, care, trimis sub formă de raze prin ochii deschiși, rănește lucrul privit, atingând inima și mergând să contamineze trupul și spiritul altcuiva” (Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, p. 108).

Prin identificarea magiei cu erosul, Ficino pune bazele unor tehnici de manipulare a fantasmelor. Consecințele respectivei identificări, precum și ale perfecționării tehnicilor de manipulare, au fost duse la extrem de Bruno. Astfel, *în Renaștere se constată o continuitate între cultura imaginarului și magie (folosindu-se în mod special corespondența dintre magie și eros).* Ficino arată că forța magiei se bazează pe eros. Lucrarea magiei este de a apropia lucrurile unele de altele, iar erosul are un rol determinant în această operație.

În lucrarea sa *De vinculis in genere (Despre legături în general)*, Giordano Bruno prezintă modul de manipulare a fantasmelor, folosindu-se de imaginație. Ioan Petru Culianu compară această operă cu *Principele* lui Machiavelli. În primul caz este vorba de manipulare psihologică prin instrumentalizarea imaginației cu ajutorul fantasmelor, în al doilea caz, de manipulare politică.

Pentru Bruno, manipularea fantasmelor presupune cunoașterea și instrumentalizarea legăturilor (*vincula*) celor mai adecvate. Prin astfel de legături, atât subiecții, cât și masele pot fi prinse în mreje insesizabile în primă instanță, iar apoi influențate în sensul dorit de manipulator. Se poate sesiza cu claritate faptul că *această cultură a imaginarului din*

Renaștere nu consolidează un raționalism abstract, autonom în raport cu simbolismul magic, ci, dimpotrivă, întărește o gândire permisivă în cultivarea și instrumentalizarea fantasmelor, inclusiv în scopuri de manipulare a conștiinței personale și colective.

Ioan Petru Culianu analizează cu profunzime excepțională implicațiile culturii imaginarului din Renaștere, arătând reciprocitatea dintre această cultură și manipularea de tip magic. În acest sens, el consideră că lucrarea lui Bruno depășește în profunzime cartea lui Machiavelli. Interesant este și faptul, pe care îl vom mai aduce în discuție în volumul al doilea, că Petru Culianu merge mai departe, afirmând că magicianul din *De vinculis* este prototipul impersonalelor sisteme media de astăzi, cu un rol persuasiv în manipularea globală din societatea contemporană. Prin operația de manipulare trebuie cunoscute în detaliu legăturile cele mai potrivite și realizată iluzia că așteptarea și împlinirea dorinței reprezintă ceva unic pentru fiecare subiect manipulat.

Manipularea fantasmelor prin imaginar și magie este o lucrare deopotrivă complexă și subtilă: „Magicianul lui Bruno este cu totul conștient de faptul că, spre a-și atașa masele, ca și spre a-și atașa un individ, trebuie să țină seama de toată complexitatea așteptărilor subiecților, trebuie să creeze iluzia totală de a da *unicuique suum*. De aceea manipularea bruniană necesită o cunoaștere perfectă a subiectului și a dorințelor sale, fără de care nu poate exista legătură, *vinculum*. De aceea Bruno însuși admite că, totodată, e vorba de o operațiune extrem de dificilă, ce nu poate fi realizată decât prin desfășurarea unor facultăți de inteligență, de perspicacitate și de intuiție la înălțimea sarcinii. Complexitatea acesteia nu e deloc micșorată, căci iluzia trebuie să fie perfectă pentru a satisface multiplele așteptări pe care-și propune să le mulțumească din plin. Cu cât manipulatorul are mai multe cunoștințe despre cei pe care trebuie să-i lege, cu atât șansa de a reuși crește, pentru că va ști să aleagă mijlocul prin care să creeze un *vinculum*" (Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, pp. 131-132).

Bruno arată că manipularea prin fantasme se realizează în mod special prin legătura legăturilor, *vinculum vinculorum*. El asociază această formulă cu erosul, fantezia și credința. Toate au loc în cadrul imaginarului. Mai întâi trebuie dominată și instrumentalizată

imaginația, pentru a se ajunge la o instrumentalizare dorită în planul realității concrete. Bruno consideră că erosul este cea mai mare putere din lume și că instrumentalizarea ei prin legătură se face prin intermediul fanteziei.

4.3. *Renaștere și magie*

4.3.1. ***Renaștere și Evul Mediu***

Asimilarea Renașterii cu triumful rațiunii eliberate de obscurantismul medieval reprezintă un clișeu consacrat al istoriografiei pozitiviste din secolul al XIX-lea care operează și astăzi în mod determinant. Viziunea raționalist-pozitivistă asupra istoriei, tributară mitului progresului, consideră că Renașterea reprezintă o etapă superioară Evului Mediu, intermediind intrarea în scenă a modernității care a impus rațiunea analitică în domeniile științei și ale vieții. Renașterea este interpretată ca o mișcare de eliberare a rațiunii de sub tutela Tradiției religioase.

Acest tip de interpretare și analiză a implicațiilor Renașterii este unul deopotrivă ideologic și superficial. Renașterea nu poate fi înțeleasă fără a fi relaționată cu tiparele mentale și culturale care au dominat imaginarul și realitatea ei. Științe ale Renașterii precum alchimia, astrologia, medicina în spiritul lui Paracelsus, și în general, hermetismul ezoteric sunt coordonate de referință ale culturii Renașterii. În această perspectivă se poate observa *relația dintre Renaștere, magie și științele oculte.*

Will Erich Peuckert afirmă: „Renașterea este o renaștere a științelor oculte și nu, cum se spune zilnic în școli, resurecția filologiei clasice și a unui vocabular uitat. Departe de a fi așa ceva, miza luptei sale pasionale a fost de a da viață științelor moarte sau căzute în uitare din pricina raționalismului scolastic. A înțelege cuvintele Reformă și Renaștere plecând de la filologie și poate de la tehnica artistică și a nega toate forțele invizibile care izbucnesc sub aparențe înseamnă să lipsim aceste cuvinte de înțelesul lor lăuntric” (Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, p. 234).

Interpretările istoriei au consacrat înțelegerea Renașterii ca o perioadă superioară Evului Mediu, în care s-au consolidat o gândire, o

cultură, o artă și o perspectivă eliberate de sub tutela autorității obscurantiste a Evului Mediu. Umanismul renascentist este asumat ca un progres față de perioada întunecată a Evului Mediu. Însă, grație unor cercetări mai recente, care au urmărit o mai mare onestitate științifică, au fost depășite aceste interpretări ideologice, tributare unor interese mai degrabă politice promovate în trecut pentru discreditarea gândirii și vieții Evului Mediu, iar noile interpretări au devenit mai nuanțate.

Rămâne însă dominantă o anumită percepție de tip ideologic prin care umanismul renascentist este asumat ca o realitate ce anticipează spiritul modernității, exprimând totodată splendoarea și strălucirea spiritului uman eliberat de chingile constrângătoare ale Tradiției Bisericii. *Din perspectivă eclesială însă, profesarea unui umanism neutru în raport cu reperele autentice ale vieții Bisericii este o utopie. Umanismul autonom și dezrădăcinat din experiența Bisericii va devia mai devreme sau mai târziu într-un antiumanism.*

Umanismul autonom reprezintă o desfigurare a tainei divino-umanității lui Hristos împărtășite în viața Bisericii, fiind o expresie a unui orgoliu de tip luciferic. Deși umanismul renascentist este adesea perceput ca o realitate secularizată a creștinismului, el se împletește cu efortul de reactivare și de intensificare a unor tradiții magice și ezoterice, unele dintre ele cu rădăcini adânci, până în Antichitatea păgână.

Însă, spre deosebire de păgânismul de dinainte de Hristos, în cazul păgânismului post-creștin există pretenția cultivării unei identități creștine, motiv pentru care el poate dobândi accente anticreștine. Pe cale de consecință, nu avem de-a face cu o desacralizare a creștinismului, ci cu o coexistență a trăirii creștine cu practicarea crescândă a magiei și ezoterismului specifice ethosului păgân, dar asumate ca tendințe para- sau antieclesiale.

4.3.2. ***Renaștere și hermetism ocult***

Exaltarea condiției umane în Renaștere nu presupune în primul rând, așa cum s-a statornicit o anumită înțelegere, un primat al rațiunii autonome în raport cu experiența religioasă, ci preeminența unor elemente de tip magic și ocult specifice unei tradiții ezoterice păgâne.

Neoplatonismul păgân, promovat de exemplu de Marsilio Ficino, prin traducerea operei *Corpus hermeticum* a lui Hermes Trismegistul, evidențiază această realitate.

Așadar, se poate spune că Renașterea este caracterizată de o solidă cultură a imaginarului. *Fantasmele create de plasarea omului în centrul lumii sunt cultivate într-o cunoaștere de tip magic și hermetic. Logica omului, ca măsură a tuturor lucrurilor, substituie concepția prin care Dumnezeul Om este asumat ca măsură a fiecărei existențe în parte și totodată a întregii lumi.* Dorința demiurgică de a accede inițiatic la puterea cunoașterii existente în Revelația primordială animă cele mai ascuțite minți ale epocii, în căutarea secretelor originii acestei Revelații. Nu întâmplător, Renașterea înlocuiește aristotelismul scolastic cu un platonism de filieră neoplatonică, cu puternice accente magice și gnostice.

Putem evidenția și în mod concret. Marsilio Ficino înființează Academia platoniciană la Florența în secolul al XV-lea. Cosimo de Medici i-a cerut lui Ficino traducerea în latină a unor dialoguri de-ale lui Platon și a unor lucrări ale lui Plotin. În 1460, Cosimo achiziționează manuscrisul care mai târziu avea să se numească *Corpus hermeticum*, cerându-i lui Ficino să-l traducă imediat în latină. Ficino, înainte să înceapă traducerile propriu-zise din Platon, va finaliza traducerea *Corpusului hermetic*, în 1463 (acesta fiind și primul text grecesc tradus și publicat de Marsilio Ficino). Traducerea va influența decisiv interpretarea și înțelegerea textelor platonice și neoplatonice traduse și publicate ulterior.

Atât Cosimo de Medici (1389-1464), cât și Marsilio Ficino erau convinși că acest *Corpus hermetic* aparținea egipteanului Hermes Trismegistul și conținea cea mai veche revelație. Aceasta, credeau ei, îi influențase pe Moise, pe Pitagora, pe Platon și pe magii persani. Ficino afirmă pe de o parte armonia dintre hermetism și magia hermetică, iar pe de altă parte susține armonia dintre acestea și creștinism. Pe aceeași linie se plasează și Pico della Mirandola atunci când spunea că magia și Kabbala confirmă dumnezeirea lui Hristos.

Papa Alexandru al VI-lea valorizează și el tradiția hermetică și ocultă, punând să se picteze imagini și simboluri egiptene la Vatican. *Interesul pentru magie și hermetism arată aspirația omului Renașterii*

către o Revelație primordială. Totodată, în toate aceste tendințe se întrevăd expresiile unei profunde insatisfacții față de teologia scolastică. În felul acesta însă experiența eclesială care răspundea nevoilor adânci ale sufletului religios ajunge să fie deturnată, înlocuită de o multitudine de practici mistice și magice care țin de ocultism. În mijlocul acestui curent, Giordano Bruno reprezintă un adevărat apostol al magiei și al cunoașterii hermetice.

Căutarea unei revelații pre-mozaice în Renaștere a zguduit creștinătatea apuseană, dând naștere în cele din urmă unor ideologii naturaliste și pozitiviste. Curentele de gândire consecvente cu abordările lui Ficino, Pico și Bruno referitoare la tezaurul hermetic au condus la dezvoltarea filosofiilor naturaliste și la desprinderea științelor matematice și fizice. În perspectiva acestor filosofii și științe, creștinismul nu era unica religie revelată. Și, din acest punct de vedere, este interesant de analizat continuitatea de tip magic dintre știința modernă și cultura imaginarului din Renaștere.

Elita intelectuală era preocupată de misterele egiptene, de corespondențele dintre tradiția hermetică și creștinism, promovând o gândire de tip sincretic care invocă tot mai rar conștiința eclesială. Orgoliul dat de sentimentul solitudinii rezultat din înțelegerea sensurilor ezoterice ascunse în Evanghelie este căutat tot mai febril. Reprezentanți de seamă ai umanismului renascentist, deși sunt percepuți ca exponenți ai rațiunii, sunt de fapt promotori ai magiei hermetice (Pico della Mirandola, Giordano Bruno).

Toate acestea arată cum hermetismul și magia au constituit atracții fascinante pentru intelectualii din perioada renascentistă: „Dacă Giordano Bruno a primit cu atâta entuziasm doctrina lui Copernic, aceasta se explică prin faptul că el socotea heliocentrismul ca având o semnificație religioasă și magică [...]. Giordano Bruno se simțea superior lui Copernic, căci în vreme ce acesta își înțelegea propria teorie doar ca matematician, Bruno putea să interpreteze schema copernicană ca pe o hieroglifă a misterelor divine. Giordano Bruno urmărea alt țel: el îl identificase pe Hermes cu religia egipteană, considerată cea mai veche, și, prin urmare, își întemeia universalismul religios pe rolul magiei egiptene" (Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 3, p. 265).

Culianu arată că în Renaștere magia reprezintă știința acelei epoci (corespunzând termenului de știință definit de Karl Popper). Neoplatonismul din Renaștere afirmă existența unui spirit intermediar între suflet și trup. Acest spirit este un corp pneumatic prin care sufletul este învelit în descendența sa prin sferele planetare până la trupul material. Magia renascentistă, bazându-se pe existența acestui spirit, a fost numită spirituală și a fost ilustrată de Marsilio Ficino în lucrarea *De vita coelitus comparanda (Despre dobândirea vieții cerești)*, publicată în 1489. Magia spirituală profesată de Ficino este distinctă de magia demonică exprimată de abatele Trithemius din Wurzburg (1462-1515).

4.3.3. ***Renaștere și alchimie***

Hermetismul promovat în Renaștere este în strânsă legătură cu practicarea alchimiei. O lucrare celebră în domeniul alchimiei, tradusă în latină, este *Tabula Smaragdina*, atribuită lui Hermes Trismegistul. Alchimiștii din Vestul Europei valorifică demersul inițiatic specific alchimiei păgâne din Antichitate. Inițierea și nașterea pentru un nou mod de viață, prin intermediul cărora lumea este privită dintr-o perspectivă înnoită, îl întăresc pe cel angajat în căutarea pietrei filosofale.

Nu contează atât transformarea de tip magic a metalelor și în general a materialelor, ci înnoirea lăuntrică. În alchimia mistică se cere transformarea din pietre moarte în pietre filosofale vii. Piatra filosofală este peste tot, dar ea rămâne ascunsă celor profani și se dezvăluie doar celor initiați. Prin intermediul alchimiei arabe se transferă în alchimia occidentală concepția despre efectele terapeutice ale pietrei filosofale, inclusive mirajul exercitat de elixirul vieții, prin care bolile sunt vindecate și tinerețea fără bătrânețe devine posibilă.

Hermetiștii și alchimiștii Renașterii pregăteau cu asiduitate lucrarea de înnoire, de transformare radicală a lumii, a religiei și culturii europene. Însă nu era vorba de o restaurare a umanismului păgân din Antichitate, ci de un demers eclectic și sincretic de păgânizare a referințelor creștine. Acest demers este cu atât mai periculos și mai confuz cu cât uneori, fără să fie excluse referințele creștine sau, mai mult decât atât,

în numele creștinismului sunt propagate idei străine și potrivnice duhului Tradiției Bisericii.

Creștinismul eclesial este substituit de un ezoterism prezentat ca adevăratul vector al religiei creștine. Hristos este asimilat cu piatra filosofală: „Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii a primit o semnificație hristologică. Alchimiștii afirmau acum că, așa cum Hristos a răscumpărat omenirea prin moartea și învierea Sa, tot așa *opus alchymicum* [prin procedeele alchimiei n.n.] poate să asigure răscumpărarea Naturii. Piatra Filosofală este identificată cu Hristos. Convingerea că *opus alchymicum* poate mântui atât omul, cât și natura continua nostalgia unei *renovatio* radicale, nostalgie care bântuia creștinismul apusean de la Gioacchino da Fiore încoace" (Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p. 269).

Erodarea conștiinței eclesiale în Renaștere se face prin cultivarea unui elitism al *intelighentiei* care promovează spiritul inițiatic al tradiției hermetice. Alchimia ilustrează sugestiv această stare de spirit, reunind elemente ezoterice specifice gândirii de tip gnostic. Unitatea și transmutarea materiei sunt premisele fundamentale ale alchimiei. Piatra filosofală se află pretutindeni, și totuși este foarte greu de găsit. Doar celor inițiați în mistere care participă la pătimirea, moartea și reînvierea unui zeu (sunt preluate tiparele misterelor de inițiere din Antichitate) le este rezervată posibilitatea găsirii pietrei filosofale.

Asumând creștinismul în cheie ezoterică însă, epoca aceasta se îndepărtează de dimensiunea eclesială a trăirii creștine. Pătimirile, Răstignirea și Învierea lui Hristos sunt interpretate prin intermediul simbolismului specific alchimiei. Conștiința inițiatică este întărită prin angajarea experienței morții și a reînvierii, însă nu în Tainele Bisericii. *Mistagogia liturgică din cadrul experienței eclesiale este substituită de ritualurile de inițiere în ezoterismul de tip ocult.* Astfel, *Renașterea nu constituie cadrul de desacralizare a creștinismului, de transformare a acestuia în umanism secular, ci creuzetul unor tendințe hermetice care îl îndepărtează pe om de conștiința apartenenței la viața Bisericii cultivând o conștiință sensibilă la experiențele inițiatice oferite de universul ezoteric.*

Subiecte de rezolvat

1. Analizați comparativ umanismul păgân din Antichitate cu umanismul renascentist.

2. Evidențiați reciprocitatea dintre Renaștere și cultura imaginarului.

3. Arătați influențele alchimiei și magiei în gândirea din cadrul Renașterii.

Bibliografie

1. Berdiaev, Nikolai, *Sensul istoriei*, Ed. Polirom, Iași, 1996;

2. Culianu, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere*, Ed. Nemira, București, 1999;

3. Culianu, Ioan Petru, *Cult, magie, erezii*, Ed. Polirom, Iași, 2003;

4. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 3, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988;

5. Eliade, Mircea, *Făurari și alchimiști*, Ed. Humanitas, București, 1996;

6. Hole, Robert, *Renașterea în Italia*, Ed. All, București, 2004;

7. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007.

5. Spiritul iconoclast – factor structurant al științei moderne

Cuvinte-cheie: *științe hermetice, știință modernă, Reformă, spirit iconoclast, imaginar, iconic.*

5.1. *Renașterea, știința modernă și Reforma*

5.1.1. ***Originea științei moderne***

Pentru a înțelege miezul spiritului științei moderne, respectiv contextul în care a apărut și s-a dezvoltat aceasta, trebuie depășită perspectiva ideologizată și ideologizantă de receptare a științei moderne. Foarte adesea, știința modernă este considerată cu totul altceva față de științele Evului Mediu și ale Renașterii. Cei care înțeleg instaurarea modernității printr-o fractură apărută brusc în contextul mentalităților Renașterii, prin detașarea față de tot ceea ce a însemnat Tradiția Evului Mediu și a Renașterii riscă o abordare reducționistă și simplificatoare.

Știința modernă este considerată, în abordările ideologiei raționaliste și scientiste (impuse progresiv, mai ales prin iluminism și pozitivism), ca fiind superioară științelor din Evul Mediu și din Renaștere. Privind însă sub un anumit unghi și făcând o analiză atentă a contextului în care s-au conturat viziunea și practicile științei moderne în perioada premodernă, se pot face două constatări surprinzătoare. Prima dintre ele provoacă reprezentările obișnuite cu privire la știință, întrucât indică faptul că știința modernă este tributară științelor din trecut, preluând multe dintre considerațiile și abordările dezvoltate de gândirea Evului Mediu. Această legătură dovedește, ceea ce îndeobște nu este acceptat, că preocupările filosofice și științifice ale perioadei scolastice nu sunt nicidecum acoperite de umbra obscurantismului religiei creștine.

Cea de-a doua constatare este chiar mai suprinzătoare, provocând maniera de înțelegere a științei moderne cu care ne-am obișnuit. Multe

indicii conduc spre ideea că știința modernă este doar o parte a științei medievale, singura care a supraviețuit timpului, însă partea rudimentară, cel mai puțin elaborată, forma care a beneficiat, la acea vreme, de cea mai puțină considerație dintre toate înțelesurile și practicile existente în creuzetul științelor Renașterii. În felul acesta, cum vom vedea în cele ce urmează, știința modernă, cu tot ceea ce propune ea, se dovedește un fel de produs secundar, accidental, care apare fără să fie neapărat urmărit și dorit în contextul interacțiunilor complexe ale unor factori ideologici din perioada Renașterii.

Este semnificativă aici comparația pe care o propune Ioan Petru Culianu, când alege, pentru exprimarea unei imagini plastice privind știința modernă, musca apteră. În condiții normale, o astfel de muscă nu are șanse să supraviețuiască. Într-un mod asemănător, afirmă Culianu, știința căreia astăzi îi spunem modernă, cu aspectele ei cantitative, nu este rezultatul unui demers rațional de desprindere a cunoașterii de contextul marcat de magie și ezoterism din vremea aceea, ci un rest care a supraviețuit într-un mod din punct de vedere istoric, filosofic și cultural, din Renașterea dominată de științele hermetice.

Și, într-un mod paradoxal, acest rest rămas din formele ecletice de înțelegere și practică a științelor nu doar că a supraviețuit în timp, dar s-a și impus într-un mod indiscutabil în fața celorlalte științe calitative din perioada medievală și din Renaștere. Iată cum formulează Culianu această observație: „O muscă apteră este, prin definiție, o muscă bolnavă, această mutație trebuind să-i suprime facultatea de a supraviețui. Și totuși, într-o anumită nișă ecologică, numai aceste mutații, aceste produse aberante ale naturii au șansa de a se prezerva. Exact așa s-a întâmplat cu spiritul științific modern, cu spiritul experimental ce renunță la marile postulate pentru a nu clădi decât raționamente inductive. [...] spiritul științific s-a născut ca o muscă apteră care, în marile vârtejuri ale istoriei din secolul al XVI-lea, a avut norocul de a trece neobservată și de a nu fi eliminată de neîndurătoarea selecție naturală. Aceasta a lovit atât de tare științele Renașterii, încât le-a răpit orice șansă de redresare" (Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, pp. 240-241).

Culianu analizează contextul în care a fost posibilă supraviețuirea științei moderne în detrimentul științelor Renașterii. În legătură cu

aceasta, el arată că un rol semnificativ l-a avut chiar influența autorității papale susținute de curia romană prin declanșarea unei ofensive puternice împotriva științelor oculte. Iată așadar o observație surprinzătoare pentru felul obișnuit în care înțelegem nașterea științelor moderne, prin eliberarea lor de sub auspiciile împovărătoare ale gândirii creștine. De fapt, dacă este să urmăm argumentația și exemplele lui Culianu, Biserica a jucat un rol semnificativ în crearea unui context care să defavorizeze practicile oculte. Papa Inocențiu al VIII-lea a fost un adversar puternic al magiei, astrologiei și Kabbalei. Se consideră că bula sa *Summis desiderantes affectibus* din 5 decembrie 1484, după conjuncția de la 25 noiembrie (astrologia prevestea o înnoire a lumii plecând de la această dată), a fost semnalul pentru intensificarea vânătorii de vrăjitoare din Europa Occidentală.

Unii analiști consideră că persecutarea marginalilor și instaurarea unui regim de teroare prin Inchiziție aveau ca miză mai importantă descurajarea unor mișcări de mase mai largi (sub influența tendințelor milenariste care încurajează așteptările unei reînnoiri a lumii). Culianu arată că 1484 (anul ulterior nașterii lui Luther) reprezintă începutul materializării unei schimbări majore în planul mentalității, prin faptul că atât apropiata Reformă, cât și Contrareforma vor realiza involuntar o alianță prin care se va promova o cenzură a culturii imaginarului care a dominat perioada Renașterii.

5.1.2. ***Spiritul iconoclast al Reformei și modernitatea***

Reforma nu trebuie analizată doar din perspectiva factorilor explicit religioși, politici sau sociali, ci și din perspectiva cenzurii manifestate în raport cu întreaga cultură a imaginarului. Spiritul iconoclast al Reformei se va materializa nu doar printr-o teologie în care autoritatea lui *Sola Scriptura* devine un criteriu determinant, ci și printr-o anumită raportare la cuvânt, golit de semnificația sa iconică. Considerând cultura fantasticului din Renaștere ca fiind una idolatră și păgână, Reforma a impus o cenzură drastică asupra imaginarului renascentist. Alte voci se vor alătura mai târziu acestor abordări. În 1608, de exemplu, Francis Bacon va pleda, în lucrarea *Progrese ale educației*, împotriva magiei, încurajând dezvoltarea metodelor științifice.

Culianu arată că, deși în plan exterior acțiunile Contrareformei vizează o anumită ofensivă împotriva Reformei, *atât Reforma, cât și Contrareforma se întâlnesc în același spirit prin care se încearcă abolirea culturii imaginarului. Spiritul iconoclast al Reformei structurează matricea spiritului modernității și a științei moderne.* Acest spirit a fost consolidat de Contrareformă. Fără să fie conștientizată, miza disputei dintre Reformă și Contrareformă nu a fost lupta dintre protestanți și catolici, ci alianța lor involuntară în destructurarea culturii și spiritului Renașterii. Astfel, spiritul modernității apare ca o expresie a spiritului iconoclast.

Văzută din perspectiva lui Culianu, *modernitatea este un apendice secularizat al Reformei.* El menționează: „Civilizația occidentală modernă reprezintă în întregul ei produsul Reformei – al unei Reforme care, golită de conținutul ei religios, i-a păstrat totuși formele. Pe plan teoretic, marea cenzură a imaginarului duce la apariția științei exacte și a tehnologiei moderne. Pe plan practic, rezultatul ei este apariția instituțiilor moderne. Pe plan psihosocial – apariția tuturor nevrozelor noastre cronice, datorate orientării prea unilaterale a civilizației reformate, refuzului ei principial al imaginarului" (Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, p. 287).

Prin viziunea sa, Culianu se exprimă diferit față de mulți interpreți ai istoriei științei și culturii care cred în progresul cumulativ: paradigma magică a Renașterii a fost superioară științei cantitative și reducționiste a modernității care i-a supraviețuit. Cei care exprimă biruința spiritului modernității asupra spiritului Renașterii consideră că avantajele științei și civilizației moderne merită tributul plătit prin diluarea culturii imaginarului din Renaștere. Culianu este de cu totul altă părere. El se distanțează de interpretarea, care domină astăzi, privind apariția și semnificațiile științei moderne, precum și relația dintre modernitate și tradiția bazată pe simbolismul imaginarului.

Pentru Culianu există o continuitate între Evul Mediu și Renaștere, fractura apărând odată cu spiritul Reformei care cristalizează tiparele modernității. Așa cum Weber identifica relaționarea dintre spiritul capitalismului și spiritul eticii protestante, Culianu demonstrează în mod ingenios structurarea spiritului modernității prin Reformă. Contrareforma nu reușește să combată Reforma, ci, dimpotrivă, ea devine un

corelativ al aceluiași spirit iconoclast al Reformei. *Fractura adevărată care apare în planul istoriei ideilor și a mentalităților este între Evul Mediu și Renaștere, pe de o parte (dominantă fiind cultura imaginarului), și modernitate, pe de altă parte, în care se materializează spiritul iconoclast al Reformei și Contrareformei.*

Culianu arată că nu există o evoluție a spiritului medieval și renascentist care se transformă, care crește în cel modern, ci o mutație. Sub un anumit unghi, perspectiva indică un raport chiar răsturnat. Într-un anumit fel, s-ar putea vorbi chiar de o involuție, de o degenerare, nu de un progres în plan calitativ. Practic, știința modernă pierde, în raport cu maniera de a face știință existentă în Renaștere, dimensiunea hermeneutică și simbolică a faptului de știință și a lumii investigate. Știința modernă se dovedește neinteresantă și insignifiantă în raport cu științele Renașterii, tocmai pentru că cele vechi exprimau o viziune asupra lumii. Pe de altă parte, tocmai prin această absență a imaginarului simbolic din preocupările științei moderne, prin această tăcere hermeneutică, ce evită formularea unei imagini despre lume, știința modernă se poate dezvolta, în condițiile cenzurii imaginarului impuse de Reformă și Contrareformă.

Prin maniera aceasta de interpretare, Culianu depășește prejudecățile ideologice de tip raționalist și scientist, susținând nu neapărat superioritatea viziunii magice în raport cu știința modernă, cât afirmarea distincțiilor de paradigmă. Nu vedem în această abordare o pledoarie a superiorității Renașterii în raport cu Reforma, ci faptul că nu ar trebui promovată cu autosuficiență, și adesea cu ignoranță, superioritatea absolută a Reformei și a modernității în raport cu Renașterea și Evul Mediu. Pur și simplu, Reforma este distinctă față de Renaștere, tot așa cum și modernitatea este distinctă în raport cu Tradiția.

Dincolo de abordările superficiale, este necesară sesizarea legăturilor profunde care exprimă reciprocitatea dintre Reformă și modernitate. În perspectiva afirmată și aprofundată de Culianu, „modernitatea este un apendice secularizat al Reformei. Așadar, nu suntem urmașii spirituali ai lui Leonardo da Vinci, Marsilio Ficino sau Pico della Mirandola, ci avatarii secularizați ai lui Luther. Divulgând și reprimând activ caracterul idolatru al fantasmelor, Reforma a extirpat tocmai elementul central al culturii renascentiste; iar Contrareforma, mergând paradoxal

în sensul unei reforme pe care în principiu o combătea, s-a alăturat marii cenzuri a imaginarului, facilitând victoria spiritului modern: *o epocă puritană în plan moral, evoluționistă în plan filosofic, contestatară în plan ideologic, reformistă în plan politic, scientistă și tehnicistă în plan practic* [...]. Culianu susține că succesul științei moderne, datorat unui factor extern (Reforma), de natură ideologică, a fost imprevizibil, oricât ar încerca unii istorici să ne convingă de contrariu [...]. Spiritul modern nu a fost generat de transformări de ordin economic, politic, social, tehnologic [...]. Problema Reformei nu era să dea omenirii o știință mai performantă și/sau mai raționalistă, ci să anihileze un dușman ideologic redutabil – paradigma magică" (Sorin Antohi, *Imaginarul Renașterii și originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu,* postfață la volumul *Eros și magie*, pp. 450-451).

5.1.3. ***Evaluarea eclesială a culturii imaginarului din Renaștere și a spiritului iconoclast din modernitate***

Victoria principiului protestant *sola Scriptura* confirmă o mutație petrecută în modernitate: *înlocuirea gândurilor bazate pe imagini cu gânduri centrate pe cuvinte.* În lumea tradițională, imaginea constituia o prezență vie și putea să redea mai bine ceea ce era legat de lume. Inclusiv în planul cunoașterii, imaginea juca un rol central. Reforma mută accentul pe cuvânt, și mai ales pe cuvântul scris. Autoritatea este acordată cuvântului scris. S-ar putea spune că *sola Scriptura* devine un principiu fundamental al modernității. Nu întâmplător tipografiile, edițiile cu index al cărților se dezvoltă mai întâi în lumea protestantă.

Din perspectiva apologeticii eclesiale sunt necesare unele nuanțări. Este limpede că spiritul iconoclast al Reformei și modernității afectează decisiv dimensiunea iconică a teologiei, gândirea și spiritualitatea centrate pe evenimentul Întrupării, dar și mistagogia liturgică, explicit relaționată cu experiența eclesială. Tradiția Bisericii este în mod fundamental iconică, structurând gestul de închinare în Duh și Adevăr. În cuprinsul acestei înțelegeri, cuvântul nu exclude imaginea, ci o transfigurează în icoană. Iar cuvântul scris se împlinește în Cuvântul Întrupat, Care este Icoana lui Dumnezeu Tatăl.

Logosul (Cuvântul) este Același cu Cel Ce Se dăruiește în Sfintele Taine. *Îndrăznim să afirmăm că o apologetică ortodoxă este în mod fundamental iconică, în sensul că mărturisește puterea de viață a Adevărului întrupat, a Cuvântului Icoanei hristice (Chip al Dumnezeului celui Viu), Adevăr exprimat în cuvintele Scripturii, dar Care este mai presus de cuvintele verbale sau scrise.*

În perspectiva eclesială sunt depășite deopotrivă spiritul de tip gnostic-hermetic al paradigmei magice (apreciat de Culianu) și spiritul reducționist al modernității materializate prin știința cantitativă încrezătoare în experiment și rațiune analitică. Evident că cenzura imaginarului din modernitate a sărăcit iremediabil gândirea și viața, excluzând dimensiunea simbolică din actul cunoașterii. Din acest motiv, schimbarea profundă a modului de a gândi și de a fi indusă de modernitate nu poate fi compensată de binefacerile civilizației modernității. De aceea, este nevoie și de *conștientizarea riscului de a promova un reviriment de tip magico-gnostic legitimat de cultura imaginarului din epoca Renașterii, tot așa cum este necesar să se dezvolte reflecții lucide cu privire la beneficiile și deficiențele de ordin spiritual existente în lumea dominată de științele moderne.*

Prin experiența duhovnicească și eclesială, imaginația nu este abolită prin cenzură radicală, ci transfigurată. Imaginea devine icoană. Contemplarea în chip iconic, prin viața Bisericii, îl reconfigurează pe cel angajat în mistagogia liturgică, structurându-l într-o gândire și viețuire în fidelitate față de Tradiția iconică a Bisericii. Astfel este recuperată și valorificată *structura iconică a rațiunii și a întregii creații afirmată de Tradiția patristică* (în volumul al doilea al acestei lucrări vom vedea modul cum Sf. Maxim Mărturisitorul dezvoltă această viziune).

5.2. *Contextul apariției științei moderne*

5.2.1. ***Știința modernă și Evul Mediu***

În istoria științei există două abordări principial diferite în explicarea modului cum a apărut știința modernă. O primă direcție este reprezentată de autori care arată continuitatea dintre științele Evului Mediu

și Renașterii, pe de o parte, și știința modernă, de cealaltă parte. Reprezentativi pentru această direcție pot fi Pierre Duhem și Marshall Clagett. O altă direcție este dată de autori care subliniază discontinuitatea dintre Evul Mediu și modernitate. În această categorie poate fi menționat Paolo Rossi, specialist în istoria și filosofia științei. Deși acest autor asumă sintagma de *revoluție științifică*, pe care o aplică științei moderne în intenția de a o diferenția în raport cu științele medievale și renascentiste, el se delimitează de pozițiile ideologizate consacrate de tendințele scientiste.

Rossi arată că *Discursul preliminar* la *Enciclopedia* iluministă sau începutul *Discursului asupra științelor și artelor* al lui Jean-Jacques Rousseau, care definesc Evul Mediu ca o recădere în barbarie, reprezintă interpretări forțate și că cercetările serioase au respins mitul Evului Mediu înțeles ca perioadă de barbarie și de obscurantism. Rossi recunoaște că se poate vorbi de o coexistență a magiei, alchimiei și a ceea ce se înțelege astăzi prin știința modernă, insistând asupra diferențelor existente între înțelesurile științei pentru cei din modernitate și pentru cei din prezent.

Deși pledează pentru recunoașterea unei fracturi între știința modernă și științele Evului Mediu și ale Renașterii, Rossi evidențiază un amestec între noua știință și științele hermetice. În legătură cu acest amestec, merită menționat faptul că Roger Bacon exprima încă din secolul al XIII-lea o anumită viziune referitoare la *scientia experimentalis*, care era în mare măsură hermetică, fiind de fapt inaccesibilă profanilor. Este reluată mențiunea lui Aristotel conform căreia secretele profunde ale medicinei, astrologiei, alchimiei și magiei au fost transmise doar unor discipoli apropiați.

Menționăm aici doar câteva aspecte. Știința este de două feluri: una manifestă și alta ascunsă. Cea ascunsă este știința profundă, exprimată mereu printr-un limbaj aluziv, cu o semantică echivocă, înțeleasă doar de către cei inițiați. Știința manifestă reprezintă doar fațeta superficială a realității cercetate. Adevărul științific al primei științe nu poate fi perceput doar prin lectură, studiu sau ingeniozitate personală. Este nevoie de un maestru, de o legătură personală prin care adevărul se dezvăluie, anume în cadrul relației dintre maestru și discipol.

Ca perspectivă diferită față de științele hermetice, la jumătatea secolului al XVI-lea și în prima parte a secolului al XVII-lea se cristalizează o

filosofie a naturii care încearcă să se emancipeze de simbolismul magic și religios. Sunt înființate Academiile științifice, prin care se încurajează dezvoltarea unei științe care să aibă un limbaj clar, precis, lipsit de ambiguități semantice. Cu toate acestea, inclusiv în primele nuclee ale Academiilor științifice, continuă să fie prezentă expresia aceluiași spirit elitist, doar că se încearcă o laicizare a inițierilor specifice științelor oculte. Ca diferență de abordare, adevărul exprimat nu mai ține de autoritatea persoanei, ci de evidențele furnizate de experimente empirice și de forța demonstrațiilor existente în teoriile științifice.

Amestecul dintre științele hermetice și noua filosofie naturală continuă o perioadă semnificativă. Reprezentanți de seamă ai spiritului modernității invocă autoritatea tradiției hermetice pentru ideile avansate. Copernic susține sistemul heliocentric invocându-l, între alții, și pe Hermes Trismegistul. Francis Bacon este influențat de alchimie. Kepler și Tycho Brahe, cu toate că obțin rezultate semnificative în astronomie, sunt legați și de astrologie. Inclusiv Descartes și Leibniz, cunoscuți ca filosofi ai modernității, au avut preocupări serioase în domeniul științelor hermetice.

Prima organizație care poate fi numită o societate științifică este Accademia dei Lincei, înființată în 1603. În 1611, Galileo Galilei devine membru al acestei Academii. Scopul Academiilor era să promoveze o cunoaștere autonomă în raport cu autoritatea Tradiției Bisericii, să implementeze rezultatele cunoașterii științifice în societate. Societatea Regală din Londra, înființată în 1661-1662, a fost aprobată oficial de regele Carol al II-lea. Academii similare apar la Paris, Berlin și Bologna dezvoltându-se astfel o rețea de societăți științifice prin care este încurajată munca de cercetare realizată în colectiv și favorizându-se interacțiunile între diferiți oameni de știință.

5.2.2. ***Deosebirile științei moderne în raport cu știința ancorată în Tradiție***

Viziunea științifică asupra lumii este strâns legată de mentalitatea epocii în care a fost elaborată. Într-o societate tradițională, știința se integrează într-un demers general de căutare a Adevărului lumii.

Știința poartă amprenta sacralității și afirmă existența unei simbolisticii intrinsece lumii, creația având un fundament, valoare și înțelesuri spirituale. În felul acesta, știința nu oferea o reprezentare secvențială, fragmentară a realității, ci cuprindea natura în întregul ei. Fenomenele fizice nu erau izolate și studiate doar în sine, și exclusiv cauzal, ci erau puse în legătură cu o perspectivă de ansamblu asupra naturii.

Știința modernă schimbă cursul acestei abordări, de la acea concepție integratoare a gândirii tradiționale la o abordare fragmentată, în care fenomenul fizic este descompus într-o multitudine de secvențe. Astfel, spiritul analitic și discursiv al gânditorului modern va desface tabloul realității, fărâmițând fenomenele fizice și determinând, în ultimă instanță, apariția specializărilor orientate către perspective singulare privind lumea înconjurătoare și fenomenele ei. Această segmentare va îngusta orizontul de pătrundere și de înțelegere a realității, cercetătorul fiind constrâns de domeniu și de mulțimea detaliilor să rămână fidel ariei de lucru în care era expert. *Știința modernă devine tehnicistă, asimilând lumea cu un mecanism*. Cunoașterea este tot mai mult asociată cu abilitatea de a identifica felul în care este construit mecanismul, cauza care îl pune în mișcare și felul cum funcționează acesta.

Pe de altă parte, mentalitatea modernă valorizează din ce în ce mai mult principiul individualismului. În acest context, rezultatele științei moderne potențează și mai mult orgoliul uman. În multe situații, savanții sunt antrenați în dispute și polemici privind paternitatea descoperirilor, fiind atrași de aura originalității sau a celebrității (situații de acest fel au determinat ca în abordările ulterioare să fie menționată distincția dintre *descoperirea* a ceva ce există deja și *invenție*).

În aceasta se poate vedea o deosebire importantă față de lumea tradițională, în care niciun gânditor nu încerca să-și revendice proprietatea asupra unei idei. Dimpotrivă, în vechime, în cazul în care se urmărea impunerea unei teorii sau concepții individualiste, rezultatul era contrar. Forța de pătrundere a unei idei în circuitul valorilor culturale nu era dată de originalitatea ideii, ci mai ales de faptul că era recunoscută ca adevărată de mai multe persoane. În caz contrar ea era considerată falsă, aceasta chiar și în cazul în care aparținea unei individualități marcante.

Abordarea aceasta se regăsește, chiar dacă la un nivel mai cuprinzător, și în maniera de înțelegere a teologiei ortodoxe. Adevărul este o expresie a comuniunii. Din această perspectivă se poate spune că *știința modernă căuta să producă adevăruri, prin observații individuale, prin eforturi care să rețină ceea ce este verificabil experimental, în timp ce știința înțeleasă în mod tradițional, considera că Adevărul este transcendent lumii noastre* și că nouă nu ne rămâne decât să-l recunoaștem și să ne împărtășim de el.

Știința modernă nu mai creditează în niciun fel intuiția, recunoscută în științele tradiționale, dar utilizează tot mai mult calculul și măsurătorile, raționamentul logic și experimentul repetabil. În felul acesta, centrul de greutate al demersului științific se deplasează *de la calitativ către cantitativ*. Prin pierderea viziunii simbolice existente în știința tradițională, modernitatea ajunge să susțină ideea că nu este posibilă o dezvoltarea a științei decât prin folosința măsurătorilor și a calculelor. Ulterior, așa cum vom vedea pe larg în volumul al doilea al lucrării, tocmai aceste criterii cantitative din știința modernă vor favoriza apariția și dezvoltarea unor abordări de tip pragmatist și utilitarist.

Subiecte de rezolvat

1. Explicați care este relația dintre științele medievale, cele renascentiste și știința modernă.
2. Analizați legătura dintre spiritul modernității și Reformă.
3. Evidențiați legătura dintre spiritul iconoclast și știința modernă.

Bibliografie

1. Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității*, Ed. Univers, București, 1995;
2. Culianu, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere*, Ed. Nemira, București, 1999;
3. Funkenstein, Amos, *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, Ed. Humanitas, București, 1998;
4. Ionescu, Răzvan Pr., Lemeni, Adrian, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Ed. Curtea Veche, București, 2009;

5. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007;

6. Lemeni, Adrian, Ionescu, Răzvan Pr., *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, ediția a doua revizuită și adăugită (prima ediție a fost publicată în 2006);

7. Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent*, Ed. Humanitas, București, 2001;

8. Rossi, Paolo, *Nașterea științei moderne în Europa*, Ed. Polirom, Iași, 2004;

9. Stengers, Isabelle, *Inventarea științelor moderne*, Ed. Polirom, Iași, 2001.

6. Știință și modernitate: emergența unei noi viziuni asupra lumii, prin demersul rațiunii autonome

Cuvinte-cheie: *Natural, supranatural, autonomie, astronomie, ficțiune.*

6.1. *Galileo Galilei, reprezentant emblematic al științei moderne*

6.1.1. ***Contextul cosmologic în care se dezvoltă știința lui Galilei***

Pentru început, trebuie precizat, cu privire la înțelegerea mișcării pământului, că, potrivit afirmațiilor lui Arhimede, Aristarh din Samos (310-230 î.Hr.) ar fi susținut heliocentrismul, însă scrierea propriu-zisă nu s-a păstrat. Modelul geocentrismului, pe care îl găsim menționat în textele lui Aristotel și Hipparch († cca. 120 î.Hr.), este dezvoltat de Ptolemeu († cca. 168 d.Hr.), un egiptean cu cetățenie romană, care a scris și publicat, în limba greacă, *Almagest.* Sunt explicate aici traiectoriile planetelor și Soarelui. Pământul este rotund și nemișcat. Soarele și celelalte planete, precum și stelele sunt fixate pe sfere aflate în mișcare, sfere despre care Aristotel afirmă că nu se poate cunoaște nimic afară de faptul că sunt incoruptibile.

Dorința de explorare a cerului și unele cunoștințe de ordin tehnic acumulate până în secolul al XIII-lea au determinat preocupări pentru o mai precisă măsurare a mișcării aștrilor. De exemplu, în 1420 este consemnată construirea unuia dintre primele observatoare astronomice din lume, în lumea islamică, în Uzbekistan (Samarkand), de către Muhamad Taragay.

Între 1501 și 1503, Copernic studiază la Universitatea din Padova, pregătindu-se pentru medicină și luând cunoștință cu astrologia, studiată ca subdisciplină. Aici el intră în legătură cu scrierile cardinalului Bessarion[24]. În mai 1514, Copernic face primele însemnări privind

[24] Bessarion († 1472) s-a născut în Anatolia, port la Marea Neagră, şi este considerat de mulți ca fiind cel mai mare învățat din vremea lui, traducător al lui Aristotel

teoria heliocentrică (pe care o va publica abia în anul morţii sale, 1543). În 1540, matematicianul austriac Rheticus expune modelul heliocentric dezvoltat, dar nepublicat de Copernic, iar în 1543 apare, sub semnătura lui Copernic, lucrarea *De revolutionibus orbium coelestium (Despre revoluțiile sferelor cerești)*.

Anii care au urmat sunt foarte prolifici în ordinea descoperirilor științifice privitoare la stele. În 1572, astronomul danez Tycho Brahe observă în constelația Casiopeea o nouă stea, pe care o numește *nova*[25]. În 1580, Frederik al II-lea al Danemarcei dispune construirea primului observator astronomic veritabil, pentru a i-l oferi lui Tycho Brahe. Până în 1602, Tycho Brahe va observa și cataloga 777 de stele.

În 1584, Giordano Bruno face publică presupunerea că stelele sunt grupate în sisteme stelare și că Universul este infinit în lucrarea *Dell' infinito universo e mondi* (*Despre infinit, univers și lumi*). În 1592, Johanes Kepler, devine asistent al lui Tycho Brahe, iar în 1600 publică lucrarea *Mysterium cosmographicum (Misterul sacru al universului*), în care afirmă că sfera fiecărei planete este înscrisă sau circumscrisă unuia dintre cele cinci corpuri regulate ale lui Platon. Poliedrele acestea, despre care vom mai aminti ceva mai încolo, sunt pomenite în *Timaios* și descrise mai târziu de Euclid în *Elementele* sale: cubul, tetraedrul, octoedrul, icosaedrul și dodecaedrul.

În 1581, Galilei (născut în 1564) se înscrie pentru a face studii de medicină. Mai târziu va renunța la medicină în favoarea artelor și, în final, va alege matematica. Se arată preocupat de metoda lui Arhimede din fizică și începe să-și valorifice spiritul fizicist. În 1586 proiectează o balanță hidrostatică și publică *La bilancetta*. Prin sprijinul Marelui Duce Ferdinando, este numit în anul 1589 lector de matematici la Pisa.

şi Xenophon. A sprijinit mai mulţi intelectuali greci stabiliţi în Italia: Theodor de Gaza (care a tradus în latină omiliile Sf. Ioan Gură de Aur şi un manual de greacă de pe care va învăţa Copernic), George de Trapezunt (considerat părintele Renaşterii italiene) şi alţii. Bessarion va dona *Biblioteca Marciana* (o clădire şi o colecţie de cărţi, multe manuscrise greceşti) către Republica Veneţiană. Multe dintre lucrările lui Bessarion se regăsesc în *Patrologia greacă*, vol. 161.

[25] De aici şi denumirile de novă şi supernovă utilizate astăzi pentru stelele aflate în utltimul stadiu de viaţă. Există mărturii scrise despre faptul că aceeaşi stea a fost observată şi de chinezi, strălucirea ei fiind vizibilă aproape 15 luni.

Studiază metodic mișcările corpurilor, oscilația pendulului, rezistența solidelor. În toți acești ani, prin eforturi susținute, reușește să combine matematicile, fizica și interesul pentru tehnică (inclusiv în vremea când a predat matematica la Padova).

Între 1609 și 1619, Kepler emite ideea că planetele se învârt pe orbite eliptice (*Astronomia nova*) și formulează cele trei legi privitoare la periodicitatea traiectoriilor eliptice ale planetelor. În acești ani se consideră că modelul cosmologiei aristotelice intră în declin, în timp ce heliocentrismul dezvoltat de Copernic este dovedit tot mai mult de observațiile și calculele lui Kepler și Galilei.

În perioada aceasta (mai precis între 1592 și 1610), Galilei se mută de la Universitatea din Florența, unde urma artele, la Universitatea din Padova, căutând protecția Republicii Venețiene[26], pentru mai multă libertate în exprimarea ideilor[27]. Galilei continuă descoperirile importante pentru istoria astronomiei. În1610 el descrie fazele lui Venus, descoperire care va scoate la iveală o altă incompatibilitate cu sistemul lui Ptolemeu și care va putea primi o explicație bună doar în cadrul heliocentrismului. În 1616, fiind deja o figură respectată în lumea științifică, Galilei este atenționat de Bellarmin că ar trebui să ia apărarea și nici să contrazică heliocentrismul lui Copernic. În același an, *De revolutionibus* este trecută în *Index Librorum Prohibitorum*, de unde va fi ștearsă în 1835[28]. Kepler îl apără pe Copernic într-o lucrare din 1619 (*Rezumat al astronomiei lui Copernic*), lucrare ce va fi trecută și ea în *Index*.

[26] Republica Venețiană (supranumită și *Serenisima Republica Veneta*) a apărut ca entitate statală în 697, la estul Mării Adriatice, și a supraviețuit până în 1797, când a fost cucerită de Napoleon I.

[27] Universitatea Padova a fost fondată în 1222 de profesorii și studenții care plecaseră de la Universitatea din Bologna căutând o mai mare libertate academică (*Libertas scholastica*) în raport cu Biserica Romano-Catolică. Această libertate era posibilă la Padova datorită Republicii Venețiene. Motto-ul lor era *Universa universis patavina libertas (Libertatea padovană este universală pentru toți)*. S-ar putea spune că această ultimă expresie evidențiază, pe de o parte, reacția determinată de tendința unei subordonări a științei și filosofiei de către Vatican, într-o perioadă când universitățile dobândiseră un anumit grad de libertate, iar pe de altă parte, și cumva paradoxal, aceasta este în același timp și expresia unei gândiri care alege drumul reflecției autonome. Universitatea Padova a avut o istorie zbuciumată, în trei rânduri aici întrerupându-se procesul de învățământ pentru mai multe decenii, în secolele XIII, XVI și XIX. La Padova au studiat Nicholaus Cusanus, Copernic și Galilei.

[28] *Index Librorum Prohibitorum* va fi desființat de papa Paul al VI-lea abia în 1966.

6.1.2. *Galilei și modelul copernican*

Deceniul cuprins între 1609 și 1619 este important în istoria științei, întrucât marchează abandonarea sistemului ptolemeic și adoptarea, în lumea științifică, după mai bine de un secol, a modelului copernican. În același timp, în toată această strădanie științifică este semnificativ și un alt fapt. Pe de o parte, în demersul de explorare a cerului, utilizarea telescopului tinde să devină acum principala cale de verificare a modelelor explicative privind stelele și mișcarea planetelor, metoda cea mai sigură de testare a unor ipoteze de lucru. În același timp însă, această cercetare metodică a cerului duce la învestirea unei noi autorități în lumea cunoașterii, autoritatea observațiilor empirice date de instrumentele tehnice. Aceste instrumente aveau să devină, ceva mai târziu, singurele repere recunoscute pentru certificarea adevărului.

În strădania lui de a dovedi adevărul despre heliocentrism, Galilei nu avea alte dovezi decât cele pe care le putea verifica și dovedi. Tocmai de aceea, el va folosi observațiile empirice ca să argumenteze că toate planetele sunt corpuri opace și că ele se rotesc în jurul Soarelui. Însă reușita lui privind modelul cosmologic va produce cu timpul mutații profunde în întreaga arhitectură cerească și în modul de înțelegere a raportului dintre om și lume. Datele astronomice și observațiile făcute de Galilei și de cei menționați mai sus, precum și modelele explicative exprimate prin tot mai multe calcule matematice vor produce, prin diverse dezvoltări succesive, o nouă fizică și o nouă astronomie. Acestea vor genera, în cele din urmă, o nouă filosofie a naturii și a vieții, despre care vom face mai multe mențiuni în volumul al doilea al lucrării.

Revenim acum, pentru câteva precizări, la epoca lui Galilei. În 1611, Galilei se transferă la Florența, cu titlul de „filosof și matematician principal al Marelui Duce”. Deși a fost îndemnat la prudență, Galilei încearcă să-și impună noile opinii, susținând că Biserica, în absența unor demonstrații contrare, trebuia să asume adevărurile dovedite prin calcul și observație cu privire la natură.

În legătură cu aceasta, trebuie menționate câteva aspecte. În primul rând, este bine să precizăm că, la fel ca și Kepler, și urmașul acestuia, Isaac Newton, Galileo Galilei nu încearcă să nege existența lui Dumnezeu.

Dimpotrivă, ca și în cazul lui Newton și al lui Kepler, Galilei menționează adesea în lucrările sale ideea că Dumnezeu este creatorul lumii și că ordinea și armonia constatate de experiment sunt dovezi ale înțelepciunii operei Sale. În al doilea rând însă, trebuie menționat că tensiunea existentă între modelul geocentric susținut de teologia scolastică și modelul heliocentric dovedit prin calcul și observații nu ar fi existat dacă abordarea teologiei medievale nu ar fi căutat subordonarea silită, autoritaristă a strădaniilor, rezultatelor și opiniilor exprimate de savanții acelui timp. Pe de altă parte, este evident că nici cei ce explorau cerul și încercau o descriere precisă a mișcărilor stelare nu aveau o bună înțelegere privind situarea propriei lor cercetări în raport cu planul spiritual al vieții, cu adevărul de credință.

Este semnificativ de menționat aici faptul că în Răsăritul creștin nu există situații de felul acesta. Mai întâi pentru că strădania de înțelegere a raționalității lumii reprezintă o cale de descoperire a lui Dumnezeu, Cel Care Se face cunoscut pe Sine prin Creație. Sf. Vasile cel Mare formulează limpede acest lucru: „Când Moise a spus: *Întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*, a trecut sub tăcere: apa, aerul, focul și toate acelea care se nasc din aceste elemente; că acestea erau în univers ca niște completări ale lumii; dar istoria facerii lumii le-a lăsat la o parte, pentru a deprinde mintea noastră cu cercetarea; i-a dat puține date, ca să mediteze asupra celor care nu s-au spus" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, p. 87).

Pe de altă parte, așa cum am văzut în exprimarea profundă a Sf. Maxim Mărturisitorul, întreaga Creație este înțeleasă ca Scriptură, văzută ca o scriitură cu lucruri sensibile, care mărturisește despre Dumnezeu. În fine, această strădanie de cunoaștere și reflecție cu privire la lume și viață nu rămâne nerelevantă în planul spiritual al vieții omenești. Sf. Maxim Mărturisitorul leagă toate preocupările de cunoaștere a lumii direct de pregătirea pentru contemplarea lui Dumnezeu, punând condiția ca drumul să fie însoțit de lucrarea de despătimire.

În felul acesta, își găsește loc și abordarea Apologeticii ortodoxe, care trebuie să evite subordonarea discursului filosofic sau științific celui teologic și să orienteze, să inspire dimensiunea edificatoare, respectând ceea ce știința poate să obțină prin strădanie omenească și oferind totodată lumina înțelesurilor duhovnicești, care se dovedește cuprinzătoare chiar și pentru datele științelor. În felul acesta, Apologetica leagă, în cele din

urmă, lucrurile lumii sensibile situate în atenția științelor de înțelesurile inteligibile cuprinse în Revelație.

Revenim acum la momentul nașterii științelor moderne. Iezuitul Robert Bellarmin, numit cardinal de papa Clement al VII-lea în 1598, cel mai cult reprezentant al Bisericii Romano-Catolice din acea perioadă, prezintă nuanțat distincția dintre ipoteză și realitate, invitându-l pe Galilei la prudență. El arată totuși că Biserica nu poate intra în logica impunerii unei ipoteze sau a unei teorii științifice (oricare ar fi aceasta), că menirea Bisericii este diferită de cea a cercetării științifice. În acest sens, îl îndeamnă pe Galilei să renunțe la pretenția sa ca ipoteza avansată de omul de știință să fie impusă Bisericii.

În 1623 Galilei publică *Il Sagiatore,* prin care atacă într-un mod agresiv pozițiile iezuiților, arătând că lumea este o carte a naturii, cu date măsurabile și cantitative. Implicațiile acestei lucrări și atitudinea ironică, provocatoare, manifestată constant de Galilei au determinat condamnarea de către Inchiziție, în 1633, a savantului. El va trăi după aceasta în vila sa de la Arcetri, în apropiere de Florența. În 1634, moare fiica sa preferată, măicuța Maria Celeste, iar din 1637 Galilei se confruntă cu o orbire progresivă. În acest context, devine tot mai trist și melancolic.

Într-o scrisoare adresată prietenului său Diodati, Galilei mărturisește: „Acea lume, acel univers pe care eu, cu minunatele mele observații și cu clare demonstrații, îl sporisem de o sută și de o mie de ori mai mult decât pe acela văzut în mod obișnuit de înțelepții din toate secolele, acum pentru mine s-a micșorat și s-a restrâns încât nu e mai mare decât spațiul ocupat de persoana mea” (Paolo Rossi, *Nașterea științei moderne în Europa*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 124). S-ar putea vedea, în acest text, nu doar singurătatea resimțită de Galilei, odinioară celebru și în putere, scrutând cerul, acum bolnav și părăsit, incapabil să vadă chiar și lucrurile apropiate. Într-un exercițiu simbolic, se poate vedea de asemenea egocentrismul savantului Galilei, afectat de conștiința descoperirilor sale, care îl izolaseră, plasându-l în afara lumii sale, la răspântia dintre epoci.

Important este însă faptul că din aceleași strădanii omenești de explorare și înțelegere a lumii și a mecanismelor ei, prin valuri succesive de dezvoltări filosofice și științifice, s-au născut noi filosofii despre natură, în care Tradiția și Sfânta Scriptură nu mai sunt învestite cu autoritate.

6.1.3. *Caracterul cantitativ-fizicist al științei promovate de Galilei*

Continuând munca lui Galilei, o serie întreagă de autori vor destructura, voluntar sau involuntar, tot mai mult legătura existentă de veacuri între concepția despre univers și gândirea biblică bazată pe Revelație. Plecând de la poziția adoptată de Galilei, care recunoaște autoritatea Scripturii doar în privința adevărurilor referitoare la mântuire, cercetarea naturii va solicita tot mai puțin autoritatea Revelației. În secolele ce vor urma, *sciziunea dintre natural și supranatural se va accentua, exprimând de fapt o diluare a simbolismului religios, indusă și dezvoltată puternic de gândirea științifică inaugurată în această perioadă de Galilei și ceilalți autori menționați.* Prin abordarea aleasă, Galilei și, mai general, omul de știință al acestor secole, nu este un astronom, ci un fizician care încearcă să expliciteze tainele universului într-un mod fizicalist. Și, semnificativ, autoritatea afirmațiilor sale nu decurge în mod exclusiv din argumentele pe care le prezintă, ci în bună măsură, și din observațiile bazate pe instrumentul tehnic.

Este adevărat că lui Galilei i-au fost prezentate în repetate rânduri mai multe contraargumente științifice, formulate de unii astronomi iezuiți, însă Galilei nu le-a acceptat pentru că nu aveau un fundament dovedit empiric. Situația aceasta este grăitoare, dacă ne gândim la menirea mărturisirii adevărului de credință, însărcinată să orienteze, să inspire viața în Adevărul Hristos, Cel situat mai presus de dovezile științifice. Câtă vreme teologia scolastică a înlocuit, în epoca la care facem referire aici, mărturisirea în Duh și în Adevăr cu dovezi științifice și calcul, ea a intrat de bunăvoie într-un terioriu de dezbatere unde izbânda aparține celui ce măsoară și stăpânește mai mult observația și calculul.

În secolele acestea, prin rezultatele care se cumulează de pe urma contribuției unui număr tot mai mare de oameni de știință, și printr-o reflecție tot mai autonomă în raport cu Revelația – la rândul ei insuficient și neinspirat exprimată în spațiul public și în disputele cu universitățile – *se produce o trecere lentă, dar neîntreruptă de la calitativ la cantitativ, de la simbolic la fizic, de la edificare interioară la cunoaștere exterioară, prin ipoteze dovedite și certitudini demonstrate. Artefactul, dispozitivul tehnic devine, dintr-un ochi mai mare capabil să lărgească registrul de sensibilitate*

al organelor noastre de simț pentru a vedea mai mult și mai bine Creația lui Dumnezeu, miezul noutății științei moderne, sursa unică ce face diferența de perspectivă între lumea științifică și reprezentanții Bisericii. Aceasta pentru că artefactul tinde să fie instaurat de omul însetat să cunoască în mod precis ca singurul criteriu al adevărului.

Plecând de la distincția (dusă uneori până la separare) dintre natural și supranatural, transferată acum în plan epistemologic prin separarea dintre rațiune și credință, *faimoasa investigare a modului în care merge cerul ține locul manierei în care se merge la cer*. Lumea științifică va impune tot mai mult, începând cu Galilei, separarea științei de experiența și autoritatea Tradiției eclesiale. Și, judecat într-un mod poate lipsit de nuanțe, potrivit clișeelor ideologice de care pomeneam la început, Galilei devine un simbol al eroului științei martirizat de o Biserică acuzată de obscurantism.

Trecând peste toate acestea, este justificat să considerăm că începând cu această perioadă, avem de-a face cu o mutație profundă, inițiată de Galilei și continuată de mulți alții, în maniera de cercetare a naturii. Este vorba despre trecerea treptată de la un univers calitativ-simbolic la unul fizicalist, o trecere însoțită de iluzia că taina lumii a fost amplificată printr-o știință cantitativă, în raport cu taina universului Tradiției, exprimată de gândirea structurată prin simbolismul religios.

6.1.4. ***Știința modernă – expresie a puterii ficțiunii***

Invocarea momentului Galilei, în parcursul istoric al științei, ca moment decisiv, emblematic în epopeea științei moderne și situarea lui la răspântia dintre lumea Tradiției și cea a modernității nu reprezintă o artificialitate istorică. (Inclusiv Galilei era convins că odată cu el se naște o nouă știință, o nouă perspectivă de abordare a lumii.) *Știința modernă stă sub semnul evenimentului Galilei și semnificația ei este interpretată adeseori prin grila conflictului dintre rațiune și credință, dintre știință și teologie, dintre noutatea modernității și autoritatea Tradiției. Afacerea Galilei*, cum a fost desemnată, reprezintă deopotrivă un eveniment și o interpretare a semnificațiilor evenimentului respectiv.

Alte câteva aspecte esențiale sunt relevante în această problemă, întrucât scot la iveală modul cum știința, prin instaurarea ei în spațiul

cultural și discursul public, a determinat mutații profunde în mentalitățile vremii. Isabelle Stengers explică apariția științei moderne ca rezultat al puterii ficțiunii. În lucrarea *Dialog despre cele două principale sisteme ale lumii* (1633), Sagredo, un personaj fictiv imaginat de Galilei, devine purtătorul de cuvânt al acestuia. Galilei anticipează rezerva sau chiar ostilitatea publicului (poate cel mai instruit, reprezentat de personajul Salviati, ar putea fi mai receptiv, spre deosebire de cel ignorant, întruchipat de Simplicius). Astfel, Galilei trebuie să se impună prin Sagredo într-un mod abstract, printr-un argument implacabil în fața rezervei existente.

Referindu-se la *puterea ficțiunii ca orizont de apariție a științei moderne și de instrumentalizare a rațiunii într-un mod diferit față de perspectiva Tradiției*, Stengers menționează că puterea ficțiunii reprezintă „puterea limbajului de a inventa niște argumente raționale care adaptează faptele, care creează iluzia necesității, care produc aparenta supunere a lumii la definiții elaborate în abstract [...]. În această perspectivă, puterea ficțiunii este cea care, constituie nu numai terenul de inventare a științelor moderne, dar și ceea ce ele însele vor ajuta să se stabilizeze pentru ca tot ele să se poată detașa mai bine de acestea [...] acolo unde se va produce noul uz al rațiunii prin care se identifică singularitatea științelor moderne, ea va implica și va afirma incapacitatea rațiunii de a învinge prin forțele sale puterea ficțiunii" (Isabelle Stengers, *Inventarea științelor moderne*, p. 83).

Noutatea ficțiunii propuse de Galilei prin care știința modernă se diferențiază de ceea ce este non-știință nu reprezintă o argumentație, ci un artefact. Planul înclinat este cel care-i reduce la tăcere pe adversarii lui Sagredo. Autorul se retrage și dispozitivul experimental este cel care vorbește, impunând modelul explicativ al lui Galilei. *Un montaj artificial este cel care exprimă puterea ficțiunii științei moderne.* Știința galileiană se impune prin acest artefact care exprimă o nouă viziune asupra lumii, și care utilizează în locul realității artefacte. De aceea, referindu-se la acest aspect, Bruno Latour arată că aici, în contextul acestei polemici, reprezentarea științifică ține mai mult de politică decât de epistemologie.

Însă, pe lângă artefactul care intră în joc, dispozitivul de lucru în metoda științifică, metoda este calificată și prin instrumentarul matematic. Galilei, Descartes și Newton, prin contribuțiile lor la stabilirea unei legături între algebră și geometrie și între fenomenul fizic și descrierile

matematice, vor contribui la o schimbare majoră de optică. Atenția lumii științifice va fi orientată, după aceste secole, mai ales către ceea ce este matematizabil în realitate, reținând tot mai mult și conferind o valoare tot mai mare acestor aspecte care pot să fie descrise precis prin intermediul matematicii.

Contribuția aceasta, dezvoltată în secolele ce vor urma, va produce treptat o schimbare de viziune cu privire la adevăr, afirmând tot mai apăsat fațeta lui matematică. În interiorul acestei transformări de perspectivă se petrec mai multe schimbări. De exemplu, până la impunerea mentalității moderne în gândirea științifică, geometria exprima mai clar armonia și coerența existente în natură. Odată cu geometria analitică dezvoltată de Descartes, geometria câștigă o legătură nouă, neașteptată cu lumea numerelor, însă se poate spune că în felul acesta ea începe să piardă treptat o dimensiune profundă în conștiința celor ce o folosesc, anume aceea de structură și cale de introspecție a realității[1].

Prin geometrie lumea era învăluită în simboluri, indicând unele sensuri adânci ale existenței și dând o semnificație aparte creației. Trecerea de la geometrie la algebră marchează o mutație de la calitate la cantitate, de la implicit la explicit. Algebra caută să dezvăluie esența fenomenelor fizice prin formule matematice și prin cantități numerice, scoțând în față numărul. Dar aceste formule, dominate de aspectul cantitativ, rămân pentru o vreme exterioare față de profunzimile fenomenelor naturale. *Matematizarea adevărului, ca abordare ce revendică în mod unilateral*

[1] Am făcut deja mențiune despre faptul că, în 1592, Johanes Kepler afirmă că sfera fiecărei planete este înscrisă sau circumscrisă unuia dintre cele cinci corpuri regulate ale lui Platon, pomenite în *Timaios* şi descrise mai târziu de Euclid, în *Elementele*: cubul, tetraedrul, octoedrul, icosaedrul şi dodecaedrul. Acesta este un exemplu bun care subliniază felul cum, încă din vremea lui Platon, geometria este legată de realitate. Platon adoptă de fapt o reprezentare a spațiului (şi a formelor geometrice) prin intermediul materiei (apă, pământ, aer, foc, chintesență), utilizând structurile asociate lor pentru a defini diferite „tipuri" de spații. Cu alte cuvinte, „fizica devine geometrie" (James T. Cushing, *Concepte filosofice în fizică*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 2000, p. 168). Chestiunea este încă prezentă la Descartes, care exprimă, în *Principiile filosofice*, publicate în 1641, ideea că natura corpurilor nu constă „nici în greutate, nici în duritate sau culoare, ci în întindere" (James T. Cushing, *Concepte filosofice în fizică*). Totuşi, există şi interpretări potrivit cărora, prin geometria analitică, o anumită legătură dintre formele geometrice şi realitate este diminuată de intrarea în joc a numerelor.

pretenția de certitudine, exprimă ruptura dintre gândirea științifică tradițională și cea modernă.

Secolul al XXI-lea va aduce însă în prim-plan noi preocupări filosofice, care vor scoate la iveală înțelesuri metafizice remarcabile ascunse atât în matematica numerelor, cât și în structura fizică a lucrurilor, dezvăluind aspecte relevante pentru dimensiunea spirituală a existenței tocmai în ceea ce s-a crezut a fi materie și cantitate lipsite de adâncime.

6.2. *Modernitatea și principiile sale constitutive*

Prejudecata fondatoare a modernității este iluzia modernilor că ei și-au inventat propria tradiție, că ei sunt primii și că sunt izbăviți de trecut. Convingerea celor din secolul al XVII-lea, cel al modernității clasice, este că ei s-au emancipat de tutela vechilor tradiții de până atunci. Bernard din Chartres (care a murit după anul 1124) a lansat metafora piticilor cocoțați pe umerii unor uriași, conform căreia modernii nu erau decât niște pitici aflați pe umerii uriașilor, considerați a fi cei vechi, din Antichitate. Această metaforă este inversată. Astfel, Francis Bacon considera că anticii sunt cei tineri, iar vremurile moderne erau văzute ca fiind cu adevărat cele vechi. Descartes, cel care a contribuit la realizarea unei filosofii a modernității, spunea că „noi suntem cei vechi”, interpretând în mod invers metafora piticilor cocoțați pe umerii uriașilor.

Mulți dintre cei din Evul Mediu se considerau moderni în raport cu cei din Antichitate. Era o modernitate obținută prin relație cu o altă epocă. Totuși, *modernitatea propriu-zisă este revoluționară prin faptul că se consideră modernă în conținutul ei, nu prin comparare cu altă paradigmă a lumii. Modernitatea are pretenția că oferă o altă viziune asupra lumii, diferită de tot ceea ce a fost, și că această reprezentare a lumii este superioară în sine față de orice concepție ancorată în Tradiție.* Modernitatea se consideră superioară doar prin simplul fapt că este modernă, în sensul că este ulterioară celorlalte concepții. Modernitatea aceasta pregătește o dezrădăcinare majoră din universul de viață și de idei al Tradiției.

Autonomizarea naturalului de supranatural și conferirea unei autorități prioritare cunoașterii naturale, care se explică fără a face apel

la Dumnezeu, constituie miezul modernității. Într-un fel sau altul, demersurile explorărilor științifice și reflecția filosofică dezvoltată în contextul universitar ieșit de sub auspiciile eclesiale înlocuiesc treptat pe Dumnezeu cu natura însăși, în explicarea fenomenelor lumii. Este adevărat, într-o anumită măsură, legile naturale pot explica funcționarea și înțelegerea lumii sensibile. Însă rațiunea tehnică, instrumentală, substituie rațiunea scolastică prin care era promovată o cunoaștere a ființei lumii, care rămâne departe de rezoluția aparatelor de măsură și a raționamentelor matematice. Această cunoaștere ființială specifică Tradiției Antichității și Evului Mediu este înlocuită în modernitate prin cunoașterea tehnică și explorarea aspectelor obiective.

Relația dintre natural și supranatural a cunoscut o dinamică aparte în istoria ideilor și a mentalităților. Într-o primă fază, gânditorii pun totul pe seama lui Dumnezeu. În a doua etapă, se crede că lucrurile naturale nu sunt decât simboluri ale realităților supranaturale. A treia etapă este separarea naturalului de supranatural, considerându-se că există două metode de investigație specifice și legitime pentru cele două domenii. A patra etapă constă în recunoașterea unei singure metode de investigare, cea naturală, admițându-se totuși că există și o lume supranaturală. În a cincea etapă, se constată că există o singură formă de cunoaștere, cea științifică, și că este absurd să se creadă că mai există și un alt domeniu de existență. Supranaturalul nici nu mai poate fi gândit, ca atare el încetează să mai poată exista[2].

Autonomia lumii este unul din principiile constitutive ale modernității. O lume care este înțeleasă ca fiind independentă de Dumnezeu, ca având legi naturale fără vreo legătură cu El, legi care pot explica fenomenele lumii fizice, conturând o lume în care guvernează principiul absenței lui Dumnezeu din cosmos și din istorie. Credința că lumea este un sistem închis care are o ontologie autosuficientă, validându-se prin ea însăși, va conduce la ideea că Dumnezeu este o ipoteză de

[2] Aceste etape care vizează relația dintre natural și supranatural au fost sintetizate de H.R. Patapievici în cartea *Omul recent*, pp. 60-66 (detalii despre prezentarea și evaluarea principiilor modernității pot fi găsite în această lucrare la pp. 49-54; 68-69).

lucru, care este invocată doar atunci când nu există o explicație rezonabilă pentru rațiunea naturală autonomă.

Mitul progresului, specific pentru modernitate, dă iluzia că odată cu timpul ignoranța va fi depășită. În felul acesta, pare că într-o bună zi s-ar putea să ajungem la situația în care Dumnezeu va deveni o ipoteză de care lumea nu mai are nevoie pentru a justifica sau explica anumite aspecte ale ei. Autonomia lumii și absolutizarea obiectivității științei în raport cu Tradiția sunt principii care schimbă și modelează imaginarul lumii moderne. Trecerea de la o societate ancorată în Tradiție la una modernă se explică mai ales prin schimbarea imaginarului. Mai general, se petrec mutații profunde în foarte multe aspecte ale vieții. Sunt antrenate în aceste schimbări majore înțelesurile și reprezentările privitoare la cunoaștere și la raporturile omului cu lumea, felul în care este înțeles efortul de cunoaștere, faptul de știință, raportarea la creația tehnică și la lume, dar și modul în care sunt înțelese viața și credința. Multe dintre acestea vor fi luate în discuție în volumul al doilea al lucrării.

Subiecte de rezolvat

1. Care este rolul lui Galileo Galilei în promovarea științei moderne?
2. Evidențiați legătura dintre Galilei și modelul copernican.
3. Analizați relația dintre ficțiune și știința modernă.

Bibliografie

1. Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității*, Ed. Univers, București, 1995;

2. Funkenstein, Amos, *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, Ed. Humanitas, București, 1998;

3. Ionescu, Răzvan Pr., Lemeni, Adrian, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Ed. Curtea Veche, București, 2009;

4. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007;

5. Lemeni, Adrian, Ionescu, Răzvan Pr., *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, ediția a doua revizuită și adăugită (prima ediție a fost publicată în 2006);

6. Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent*, Ed. Humanitas, București, 2001;

7. Stengers, Isabelle, *Inventarea științelor moderne*, Ed. Polirom, Iași, 2001.

Concluzii

În contextul inițiativei programatice de redescoperire a scrierilor Sfinților Părinți și a relevanței mesajului acestora pentru omul contemporan, în interiorul căreia s-a situat inspirat toată opera Părintelui Dumitru Stăniloae, am asumat un demers cu siguranță dificil, dar extrem de motivant teologic, și anume cel al încercării de (re)așezare a disciplinei teologice Apologetică (Teologie Fundamentală) pe baze patristice și, deci, eclesial-duhovnicești. Am avut în vedere două obiective majore. Pe de o parte, este vorba de descoperirea și aprofundarea celor mai legitime izvoare din punct de vedere eclesial în ceea ce privește manifestarea de ordin apologetic a Bisericii, și anume, apologiile. Pe de altă parte, este vorba de efortul de configurare în actualitate, într-un demers ancorat în deplină continuitate duhovnicească cu experiența apologetică eclesială, a unor repere fundamentate patristic care să răspundă presiunilor, cu efecte cel mai adesea deformatoare asupra trăirii creștine de astăzi, pe care le exercită provocările lumii contemporane.

Noutatea perspectivei de abordare se exprimă întâi de toate prin faptul că, departe de a ne mulțumi cu un simplu demers de filosofie a religiilor, destinat să argumenteze existența lui Dumnezeu, vedem în Apologetica ortodoxă toată plinătatea acelui demers de teologhisire propriu unei *teologii a apologiilor Bisericii*. Disciplina Apologetică este chemată astfel să exprime experiența de ordin apologetic a Bisericii din toate timpurile, aparatul critic propriu investigării și cercetării științifice specific disciplinelor teologice universitare trebuind să permită transmiterea duhovnicească a acestei experiențe pentru nevoile de azi ale Bisericii. În acest fel, disciplina Apologetică ar putea contribui la formarea duhovnicească a apologetului chemat să dea în fața lumii întregi „mărturie despre nădejdea noastră" (*1 Petru* 3, 15).

Am pledat în prima parte a lucrării noastre pentru o (re)descoperire a Apologeticii ortodoxe prin asumarea perspectivei eclesiale de mărturisire în Duhul și Adevărul Bisericii în contextul exigențelor academice, științifice și culturale contemporane. Am încercat în consecință

o (re)definire a Teologiei Fundamentale în calitatea sa de disciplină universitară, implicând o (re)precizare a competențelor sale specifice în contextul învățământului academic actual. Ne este limpede că experiența eclesială a Adevărului întrupat, Hristos, întru Duhul Sfânt, reprezintă fundamentul apologeticii ortodoxe. Acest fundament trebuie să transpară prin intermediul disciplinei Apologetică către studentul teolog.

A doua parte a lucrării evidențiază permanența filonului apologetic în istoria Bisericii. Receptăm ca îndemn fundamental însăși viața Mântuitorului Iisus Hristos, model de apologie a vieții creștine pentru toate veacurile. „Îmbrăcarea cu putere de Sus” (*Luca* 24, 49) petrecută la momentul Cincizecimii, continuu reînnoită pentru membrii Bisericii din fiecare epocă prin taina Sfintei Liturghii – Cincizecime repetată care aduce neîncetat suflarea Duhului Sfânt în viețile noastre, hrănește mărturia apologetică din orice timp, făcând ca aceasta să nu aparțină exclusiv unei epoci anume, ci vieții fără întrerupere a Bisericii. Există repere istorice semnificative în ceea ce privește mărturia apologetică pe care am încercat să le punem în evidență. Pledoaria Sf. Ap. Pavel în Areopag ca mărturie creștină în context multicultural și multireligios este un astfel de exemplu. Am putut remarca deopotrivă relevanța și actualitatea martiriului pentru conștiința apologetică a Bisericii. Parcurgerea perioadei Apologeților de limbă greacă și latină ne-a prilejuit sublinierea unor aspecte relevante în apologiile primelor veacuri, precum și dimensiunea lor misionară. Am putut evoca o adevărată „metodă apologetică” a Părinților alexandrini și capadocieni manifestată prin selectare, denunțare, asumare și integrare cu discernământ a valorilor filosofiei antice într-o viziune unitară fundamentată revelațional-eclesial. Sf. Ioan Gură de Aur ne-a ajutat să ne situăm eclesial în raportul dintre rațiune și credință. Ne-am simțit încurajați să descoperim temeiuri pentru o valorizarea duhovnicească a cunoașterii științifice și filosofice prin situarea adecvată a rațiunii omenești în raport cu experiența vie a credinței și cu împlinirea poruncilor prin lucrările teologice ale Sfinților Ioan Damaschin, Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama.

Utilizarea unor cunoștințe din diferite domenii care să favorizeze o punte de dialog între cultura omului și datele Revelației nu este numai îngăduită, ci chiar încurajată atâta vreme cât se face cu respectarea

onestă a competențelor proprii fiecărui domeniu de cunoaștere. Am putea spune că, istoric, aceasta constituie chiar o vocație a Apologeticii. Toate aceste cunoștințe nu sunt însă decât hainele noi ale unuia și aceluiași demers duhovnicesc prin care, căutându-se inspirația de Sus, se răspunde potrivit din punct de vedere duhovnicesc la frământările concrete ale omului din orice timp istoric. Lucrul nu este însă posibil dacă ne complacem în insuficiența fundamentării pe izvoarele patristice ale Apologeticii. Tocmai constatarea acestei insuficiențe ne-a condus la o a treia parte a lucrării noastre dedicată decriptării cauzelor istorice ale deturnării Apologeticii eclesiale în contextul secularizării și utopiilor generate de rațiunea autonomă, realizate în contextul apariției și dezvoltării gândirii scolastice. O analiză critică actuală a „argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu" a arătat plusurile și minusurile acestui demers intelectual din punct de vedere al eficienței și relevanței acestui demers apologetic pentru omul contemporan. În contextul depășirii scolasticii prin modernitate, este limpede că accentul pus pe rațiunea autonomă face ca în fața exercițiului acestei rațiuni, singurul răspuns rezonabil pe care îl poate da la nivel apologetic Biserica este unul rațional-duhovnicesc, deci teo-logic, și nu doar simplu logic.

Este ceea ce ne vom strădui să facem în al doilea volum al manualului de față. Va fi propusă o abordare de ordin apologetic a provocărilor lumii contemporane. Reliefarea distincției de competențe între cunoașterea teologică și științifică va constitui premisa majoră pentru o înțelegere mai limpede a naturii apologiei eclesiale și în consecință a competențelor apologeticii în cheie de lectură ortodoxă. Mutațiile majore din fizica secolului al XX-lea, cosmologia științifică actuală privită ca interfață în relația dintre teologie și știință, evoluționismul și implicațiile sale, anumite implicații ale cercetărilor din neuroștiințele actuale în spațiul întâlnirii teologie-știință, precum și anumite situații limită din științe, anumite mutații recente privind viața personală și comunitară, economizarea vieții personale și comunitare și implicațiile culturii virtuale în contextul sistemului tehnologizat actual, toate acestea vor constitui subiectele unor dezvoltări care să arate pertinența și actualitatea demersului apologetic fundamentat pe baze patristice pentru lumea actuală.

Ne exprimăm nădejdea că demersul nostru de asumare și de prezentare a apologeticii în perspectiva mai sus precizată va fi de un real folos lucrării în lume a Bisericii. Manualul de față poate constitui un posibil punct de plecare începând cu care fiecare poate contribui cu propria sa experiență intelectuală și duhovnicească la slujirea aproapelui său. Este îndemnul nostru, de a construi împreună un demers apologetic fundamentat duhovnicește, pe baze patristice. Prin exercițiul concret al acestei apologetici, cunoștințele și tendințele lumii actuale nu numai că nu vor reuși să periferizeze sau să împiedice trăirea duhovnicească, dar vor putea chiar contribui la întâlnirea unora din semenii noștri, izolați și suferinzi în închisorile ideologice și conceptuale tributare modernității sau post-modernității deconstructiviste, cu Adevărul Hristos.

Autorii volumului

Adrian Lemeni (n. 1971)

Absolvent al Universității „Politehnica” din Timișoara (1995), licențiat (1998), master (1999), doctor în teologie (2002) și conferențiar universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București. A realizat două lucrări referitoare la relația dintre rațiune și credință în cadrul studiilor postdoctorale de la Institutul Catolic din Paris (2003-2005). A susținut cursuri universitare și postuniversitare, conferințe în țară și străinătate în domeniul relației dintre teologie și știință.

Autor de cărți (*Adevăr* și *comuniune,* Ed. Basilica, București, 2011; *Aspecte apologetice contemporane*, Ed. ASAB, București, 2010; coordonator al volumului colectiv *Repere patristice* în *dialogul dintre teologie* și știință, Ed. Basilica, București, 2009; *Dicționar de teologie ortodoxă-știință*, scris împreună cu Pr. Dr. Răzvan Ionescu, Ed. Curtea Veche, București, 2009; *Teologie ortodoxă* și știință, scrisă împreună cu Pr. Dr. Răzvan Ionescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, ediția a doua revizuită și adăugită; *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2007, ediția a doua revizuită; coautor la cartea *Teologie și știință*, coordonată de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Ed. Eonul dogmatic: XXI, 2001), studii și articole focalizate pe relația dintre teologie și știință, finalizând proiecte internaționale de cercetare în domeniul relației dintre teologie și știință.

Director al Centrului pentru Dialog și Cercetare în Teologie, Știință și Filosofie din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București.

Pr. Răzvan Andrei Ionescu (n. 1972)

Coordonator al direcției „Teologie ortodoxă și știință” din cadrul Centrului Ortodox de Studii și Cercetare „Dumitru Stăniloae”

(teologie, spiritualitate, cultură) CDS din Paris. Consilier permanent în candrul Mitropoliei Ortodoxă Română pentru Europa Occidentală și Meridională (Departamentul „Teologie și știință”). Preot paroh al parohiei ortodoxe române „Sfânta Parascheva – Sfânta Genoveva” (biserica Saint Sulpice) din Paris.

Responsabil de curs „Science et religion”, ISTOM, Université de Cergy-Pontoise, Franța.

Licențiat (București) și master (Paris) în teologie ortodoxă. Doctor în teologie ortodoxă cu o teză privind relația dintre teologia ortodoxă și științe (Institutul de teologie ortodoxă „Saint Serge”, Paris – 2013). Inginer în electronică industrială și master în inginerie medicală (București). Doctor în inginerie biomedicală (teză în cotutelă între Université de Technologie de Compiègne, Franța și Universitatea „Politehnica”, București – 2002).

Autor de articole și studii privind raporturile dintre ortodoxie și științe. Coautor al volumelor *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006 (ediția a doua, 2007) și *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Ed. Curtea Veche, București, 2009 (împreună cu Conf. Dr. Adrian Lemeni). Coautor în volumele colective *Teologie* și știință, coordonat de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Ed. Eonul dogmatic: XXI, 2001 și *Repere patristice* în *dialogul dintre teologie* și știință, coordonat de Conf. Dr. Adrian Lemeni, Ed. Basilica, București, 2009.

Diac. Adrian Sorin Mihalache (n. 1970)

Licențiat în matematică (1996) și teologie ortodoxă (2002) (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), a urmat programe de master în psihologie (2001), filosofie (2003), fizică teoretică (2005) și teologie ortodoxă (2007) la aceeași universitate. Doctor în filosofie (*magna cum laude*), în metafizică, cu lucrarea *Dimensiunea cosmică a Persoanei*, o abordare din perspectivă fenomenologică și teologică a datelor cosmologiei și fizicii recente privind lumea și raporturile omului cu ea.

Director adjunct al *Centrului de Cercetare Interdisciplinară în Religie, Filosofie și Știință*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, editor executiv al *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, revistă academică online.

Asistent universitar, catedra de Teologie Sistematică, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Autor de studii cu tematică ce privește perspectiva teologiei ortodoxe asupra datelor științei recente. A publicat, din 2008, în săptămânalul *Lumina de Duminică* al Patriarhiei Române, peste 200 de articole despre perspectivele teologiei patristice privind cosmologia, neuroștiințele, fizica cuantică, teoriile științifice recente, ecologia, consumerismul, cultura postmodernă. Din 2010, realizator al emisiunii *Lumina Celui Nevăzut*, difuzată de Televiziunea Patriarhiei Române, TV Trinitas, producție ce abordează tematica privitoare la dialogul dintre teologie, filosofie și știință.

A inițiat și coordonat proiecte internaționale ce vizează dialogul teologiei ortodoxe cu filosofia și știința recentă în Romania, în cooperarea dintre Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Universitatea din București și Patriarhia Română.

Coordonatorul secțiunii *Raționalitatea Creației* din volumul colectiv *Repere patristice* în *dialogul dintre teologie* și știință, coordonat de Adrian Lemeni, Ed. Basilica, București, 2009. Autor al lucrării *Lumina Celui Nevăzut. Raționalitatea Creației și teoriile științifice recente despre Univers* (900 pp.), carte în curs de apariție, în cadrul colecției Știință, Filosofie, Teologie – Dialog pentru Cunoaștere, coeditată de Ed. Universității Alexandru Ioan Cuza din Iași, Ed. Universității din București și Ed. Basilica a Patriarhiei Române.

Cristinel Ioja (n. 1974)

Absolvent al Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, doctor în teologie al Universității București și conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din cadrul aceleiași Universități arădene.

A scris lucrări de Teologie Dogmatică și două lucrări de Apologetică în care a abordat problema cunoașterii, relația dintre rațiune și mistică, provocările consumismului, secularizării și mediilor, exprimând din interiorul Tradiției Bisericii poziții apologetice, duhovnicești și posibile remedii. A publicat două lucrări de dialog – în care a abordat și aspectele apologetice ale misiunii Bisericii – cu părintele profesor dr. Dumitru Popescu, fiind totodată membru fondator al Asociației Internaționale a Dogmatiștilor Ortodocși. Dintre cărțile publicate amintim: *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților Răsăriteni,* Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; *Homo adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane,* Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism,* Ed. Marineasa, Timișoara, 2010

A susținut numeroase conferințe în țară și străinătate, participând la întruniri naționale și internaționale pe teme de doctrină, apologetică și misiunea Bisericii.

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEŞTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162, Bucureşti
Telefon: 3352129; 3352128; Fax: 3352110
e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro